محمد سعيد طالب

الثقافة المقهورة والثقافة المنتصرة

الوطنية الجديدة

محمد سعيد طالب

الثقافة المقهورة والثقافة المنتصرة

الدار الوطنية الجديدة

"الثقافة هي خلق القابلية لدى كائن عاقل
لأية غاية بشكل عام"

الفيلسوف: كانت؛ نقد الحكم.

تمهيد:

إن إشكالية وعي الآخر في الثقافة العربية الحديثة لا تنسحب على العصر الإمبريالي وما بعده، بل تتعداه إلى العصرين الوسيط والقديم. وقد حاول إلياس مرقص في كتابه (نقد العقلانية العربية) أن يتبين جوهر هذه الإشكالية في عرضه النقدي للتصورات الساذجة التي من خلالها نظر العرب المعاصرون إلى أوروبا في العصر الإقطاعي وما قبل على أنها في حالة من البربرية المتوحشة، متخلفة عن الحضارة العربية الإسلامية ثقافياً وتكنولوجياً. ففي حين كانت حضارتنا في ذروة إنجازاتها وتألقها، وهذا ملموس. إلا أن أوروبا بعد اجتياحات الجرمان الأولى [الإفرنج _ الأوستروغوت والفيزيقوط (ق٥ _ ٦م)] والثانية [الأنجلوساكسونية، واللمبارد، وبواتييه (٧٣٢م)] وبعد شارلمان وأحفاده والجرمان الشرقيين عدا العرب من الجنوب. أخذت روما تطفو، تبرز في القرن (١٠م _ ١١م) وتظهر روسيا _ كييف وما يتلو ذلك بوجه الإجمال، نمو متصل، بطيء، راسخ باستعمار الأراضي، ونشوء القرى والمدن، ونمو تعداد السكان"[١]

فصورة أوروبا الغارقة في الجهل، ومدنها الغارقة في الوحل، والأمية السائدة حتى في أوساطها الحاكمة في بلاط شارلمان الذي يتسلم الساعة الدقاقة من هارون الرشيد وهو لا يصدق أهي آلة جهنمية من اختراع العرب للإيقاع به وبرجاله، أم هي حيلة مخادعة للتأثير على معنوياته لجعله يستجيب لاستراتيجيات الرشيد الأوروبية في محاربة بيزنطة، والخلافة الأموية في الأندلس!! هذه الصورة ظلت تشكل مخيالاً اجتماعياً تجري مقارنتها ببغداد عاصمة الدنيا ذات الخمسة والستين ألف حمام، والشوارع المبلطة، والمكتبات المملوءة بشتى أنواع التصانيف في العلوم والفلسفة... وكأن العالم لا يتغير ولا يتحرك، وقد توقفت عجلة الزمن عن المسير.

فلقد تقدمت أوروبا منذ ذلك التاريخ، وتغيرت، وتغيرت الدولة العباسية؛ فالخلافة

---

[١] نقد العقلانية العربية المعاصرة _ ص٣٤٠ _

انفرطت إلى دويلات وإمارات إقطاعية وطائفية وعرقية، وتراجع القطاع الإقتصادي التجاري والصناعي الرأسمالي الذي ازدهر في الخلافة الأموية وعصر الفتوحات والتجارة الدولية الواسعة في العصر العباسي الأول، فانحطت التجارة الداخلية والدولية بسبب اضطراب الأمن والحروب والغزوات بين الإمارات والدويلات التي انشقت عن السلطة المركزية. وخلّت الثقافة العربية التي تأسست على العقل والعلم والممارسة الإنسانية الفاعلة، خلّت مكانها لثقافة النصوص والتقاليد والمرجعيات السلفية، وبالمقابل أخذ التخلف الأوروبي ينحسر تحت تأثير أسباب متنوعة في مقدمتها التفاعل الثقافي، والمقابسة مع الثقافة العربية الإسلامية الناهضة، وبخاصة عبر تجارة المسافات الطويلة والغزوات والحروب والبعثات العلمية والدراسية عبر الأندلس وصقلية وبيزنطة، فتم إدخال محاصيل زراعية جديدة [الرز، وقصب السكر، والقطن] إلى أوروبا الغربية مما أدى إلى تحسين التغذية، وزيادة الإنتاجية الزراعية، ونمو السكان في المناطق الحضرية والريفية، كما أدى انتقال المبتكرات التقنية إلى نمو الصناعة وبخاصة صناعة النسيج والغزل، وزيادة استخراج المعادن، كما أثر العلم العربي على الفكر المدرسي الكنسي وفتح أمامه آفاق النهضة والثورة.

إلا أن الوعي العربي بهذا الآخر ظل إشكالياً، ينطلق من أيديولوجيا التفوق والأمة الخيِّرة المختارة (كنتم خير أمة أخرجت للناس)، على الرغم من أن هذا الآخر أخذ يغزو أرض العرب ابتداءً من الحروب الصليبية التي شنت على الأندلس بعد معركة بواتييه ٧٣٢م _ ثم امتدت إلى المشرق العربي منذ القرن الخامس الهجري، الحادي عشر الميلادي[٢] فأقام ممالك وإمارات في مناطق متعددة من بلاد الشام، وأثبت تفوقه

[٢] ونجد في مؤلفات الجغرافيين العرب في العصر الوسيط التي تشكل نرعاً معرفياً متميزاً في الثقافة العربية الإسلامية هذا التجاهل للآخر الذي ظل بربرياً ومتوحشاً وبلاده شبه مجهولة. فبقدر ما كانت الحيرة والغموض ممزوجة بأيديولوجية التفوق متذبذبة في تحديد هوية دولة الخلافة [عربية، أم إسلامية، أم عربية إسلامية] كما يذكر أندريه ميكيل في مؤلفه الموسوعي (جغرافية دار الإسلام البشرية) بقدر ما كانت صورة الآخر تتبدل وتزداد غموضاً، من دار الحرب إلى الممالك غير المسلمة، إلى الممالك النصرانية أو الوثنية. فمن الجاحظ الذي أبرز في كتابه (الأمصار وعجائب البلدان) مملكة العرب مميزة عن مملكة غير العرب (الفرس بالدرجة الأولى _ العجم) وهو يصف بني هاشم أفضل زهرة في العروبة، وأن بعض خصائصهم مجهولة في بلاد العرب وغير العرب _ إلى المقدسي الذي يميز ممالك الكفار عن مملكة دار الإسلام التي تصبح هي العالم كله، أو جزيرة العرب سرة العالم ومركزه، والكعبة في مكة قلبه ولبه. في حين كان كتاب الخراج لقدامة

بطرد عرب الأندلس مع بداية الإكتشافات الجغرافية للطرق التجارية والعالم الجديد، بقصد كسر احتكار العرب للتجارة الدولية مع الصين و الهند والذي توج باكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح بالدوران حول أفريقيا إلى شرقي آسيا وصولاً إلى أسواق التوابل والحرير والآفاوية، والإبحار في المحيط الأطلسي واكتشاف قارتي أمريكا وأوستراليا. وترافق ذلك باحتلال أراض عربية في المغرب العربي وفي الخليج العربي، وبحر العرب. فتقدم علينا بتطوره العلمي والتكنولوجي، وتفوق عسكرياً وبنظامه الإجتماعي الإقطاعي. واستطعنا بعد فترة كفاح طويلة في عصر السلاجقة والدولتين الأيوبية والمملوكية أن نصده ونجليه عن الأراضي التي احتلها ونحررها منه.

إلا أن خضوعنا للإمبراطورية العثمانية التي حذفتنا من التاريخ لمدة خمسمائة عام، جعلت تفوقه النسبي علينا مطلقاً. فأصبحنا في تبعية مزدوجة سياسية وثقافية وتقنية للدولة العثمانية، وللسياسات الإستعمارية والإمبريالية، للآخر المهيمن على الاقتصاد والسياسة والعلم، كان من نتيجتها احتلال الوطن العربي وخضوعه المباشر له. وظلت هذه الإشكالية تتزايد مع بداية النهضة الحديثة، فما بين هوية إسلامية وهوية عربية،

بن جعفر ٩٤٨م _ ٣٢٠هـ قد أسس لمفهوم مملكة دار الإسلام في عنوان الفصل الذي خصصه لوصف العالم المسلم داعياً إلى الأخوة الإسلامية لمناوأة العدو المشترك (الروم) ليبلغ هذا المفهوم ذروته في مدرسة البلخي ٨٥٠ _ ٩٣٤م. دار الإسلام التي فارس فيها سرة الأرض _ وتابعه الاصطخري وابن حوقل _ هذه الحيرة في تحديد الهوية انعكست في الموقف من الآخر الذي ظل بلا هوية و لم تصبح معرفته مسألة منهجية، ونظر إليه على أنه أدنى في المرتبة حضارة وديناً وثقافة. وعلى تفاوت بين الجغرافيين ظلت المعلومات عنه عامة ومتداخلة مع الموقف الأيديولوجي والثقافي، ويستثنى من ذلك بعض كتب الرحالة والموفدين (مثل ابن فضلان، ومسعر بن مهلهل الخزرجي، ويحيى بن الحكم البكري [الغزّال] وأبي الريحان البيروني) التي احتوت على معلومات علمية عن حالة البلدان التي أقاموا فيها وبخاصة كتاب البيروني (الآثار الباقية في القرون الخالية) [ذكر ما للهند من مقولة مردودة في العقل أو مقبولة]. و لم تسلم مقدمة ابن خلدون من هذا النقص إذ لا نجد لديه سوى إشارات عن أوروبا الإقطاعية التي شنت الحروب الصليبية وطردت العرب من أسبانيا، وكان من ضحاياها وقد اشتغل بالسفارة لبعض ملوكها. وكانت قد بدأت نهضتها منذ القرن الثالث عشر الميلادي. فنقرأ في فصل أن الأقطار في اختلاف أحوالها بالرفة والفقر مثل الأمصار [فالذي نشاهده هذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين بالمغرب في رفههم واتساع أحوالهم أكثر من أن يحيط به الوصف] المقدمة ص٣٦٦ _ وفي حديثه عن العلوم العقلية وأصنافها يقول: [وكذلك بلغنا هذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض روما وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها متوفرة وطلبتها متكثرة] المقدمة ص٤٨١.

وهوية عربية إسلامية، وهوية قطرية، وإقليمية تشتت وعينا الخاص بالحاضر ليصبح وعي التاريخ أساسَ كل وعي، وهيمنة الآخر هي المحددة لوعينا.

ومن موقع المهزوم، والوعي الشقي الذي يفرضه التراث ويحدده الآخر، صارت ثقافتنا إرهاصات وردود فعل أو مقابسات نتيجة لعقدة التفوق الحضاري التاريخي أو عقدة القصور الذاتي وتحولات الآخر من الوحش البربري إلى الشيطان المتآمر الذي حاك خيوط مؤامرة واسعة وقديمة للإيقاع بنا وتدميرنا، وتجريدنا من هويتنا، مما يزيد في غربتنا وتبعيتنا. فإما الإنفصال عنه والإحتماء بديننا الذي هو هويتنا، وإما الإتحاد به واكتناه مثله وقيمه ، وإما المراوحة بين هذين الحدين، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الوراء، فتنغلق الآفاق أمام رؤانا ونهضتنا، فنظل أسرى هذه الإشكالية التي نجاهد للتحرر من شبكاتها الكثيفة دون نجاح. فالنظم المعرفية والتصريحات والبيانات التي نعمل من خلالها لا نلتقي بها في ميدان التجربة. كما أن المضامين الموضوعية لطرق تفكيرنا السابقة تتطلب منا أن نعيدها إلى الحياة كي نستطيع تطبيقها على الشيء الحقيقي الوحيد، أي الشخص المفرد، لتكون ثقافتنا خلاقة ومبدعة، أي على الإنسان العربي الملموس الذي هو غاية ووسيلة، نتطلع إليه كأداة فعالة للتغيير والثورة. لأن الإنسان أكبر قيمة في ثقافة النهضة والتحرير؛ قيمة أخلاقية وقيمة معنوية ومادية. إن بناء منظومة أخلاقية يعادل إن لم يتفوق على معايير القيم المادية في عصر أصبحت استراتيجية الفساد والإفساد فيه أحد المعالم الرئيسية للعولمة والسيطرة الكونية لما بعد الإمبريالية.

إن صميم المشكلة كما رآها غارودي في كتابه (منعطف الإشتراكية الكبير) "هي أنه في مرحلة ما من تطور القوى الإنتاجية مرحلة الثورة العلمية التقنية الراهنة، يصبح النمو الكامل للإنسان هو الشرط الأساسي للنمو التاريخي، وإلا توقف هذا النمو"[٣] في حين اعتبر الدكتور قسطنطين زريق "أن العقلية الثورية الصحيحة هي التي تنبع من ثورية عقلية. أي التي تتخذ ثورية العقل مثالاً لها ودليلاً. إننا نعتبر العقل عادة مثال الهدوء والاستقرار، ولكنه في حقيقة الواقع فاعل ثوري، بل لعله أعظم الفواعل الثورية في الحياة الإنسانية وفي تاريخ الشعوب... العقلانية هي الحاجة الوحيدة للشعوب إذا

[٣] منعطف الاشتراكية الكبير _ روجيه غارودي، ترجمة أديب اللحمي، كمال الغالي _ ١٩٧٠ ص١٩

أرادت النجاة والفوز... وبها تدرك التخلف الحضاري كمشكلة رئيسية أمامها وتحاسب ذاتها، وبها تحن إلى التحضر وتؤمن بالحقيقة وبالعقل، وتتطلع إلى المستقبل وتنفتح للخير... وتولد قدراتها الإنتاجية، وتحقق إمكاناتها البشرية وتضبط ثوريتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية"[٤] فالثقافة الحديثة هي إذن العقلانية والديمقراطية وحقوق الإنسان الأساسية، وهي الغايات المثلى لكل حركة تحرر وطني في النظام العالمي الجديد.

وانطلاقاً من إشكالية وعي الهوية وهيمنة الآخر، عمدت في هذه الدراسة عن الثقافة العربية إلى فتح ملف العلاقات مع هذا الآخر لرسم صورة مقاربة لوعينا بتقدمه وتخلفنا وبالعكس، والمثاقفة التاريخية بيننا وبينه منذ القديم، بما يضعنا على الطريق الصحيح لتجاوز حالة الضياع والصراع بين الهويات المتداخلة التي ظلت تشكل خليطاً من المفاهيم وعقبة معرفية أمام تقدمنا العلمي والحضاري. فالثقافات تتواصل بالمقابسة وتنقطع بالتجاوز المعرفي على قاعدة اجتماعية _ اقتصادية _ سياسية متغيرة لتلبية الحاجات الخاصة بكل أمة وثقافة والحاجات المعرفية للفكر الإنساني، لحل إشكالية نظرية أصبحت تشكل عقبات مادية مانعة من التقدم، لترقية وتطوير الطرق المعرفية والأساليب والمناهج العلمية.

والصدام بين الثقافات هو تعبير عن أزمة، وانعدام التوازن بين الأخذ والعطاء، التأثير والتأثر، إذ تجد فيها أمم نفسها متخلفة ومستغلة من أمم قد سبقتها في ميادين العلم والتقنية، فهي تحتكر لنفسها ما تظنه سبب تفوقها وتقدمها، فتمنعه عن غيرها لإطالة أمد هيمنتها وسيطرتها مما يدفع الأمم الأخرى إلى البحث عن سبل أخرى ومناهج مغايرة لكسر هذا الإحتكار والتحرر من الهيمنة لامتلاك أسرار التقدم العلمي والتقني وتثوير ثقافتها، ناشطة في ميدان التحدي والصراع والمثاقفة الجارية على رغم سياسات الاحتواء والقمع والحرب والتدمير والحصار التي تنتهجها الدول المتقدمة.

إن الريبية أو الاشتباه كما يقول علماء الأصول تضع ثقافة الآخر موضع الشك والاتهام علماً أنها تهدف إلى تدمير الذات وطمس معالم الهوية القومية، فالموقف منها نقدي بالأساس أكان عقلانياً تنويرياً أم سجالياً تقليدياً وجدلياً. فالتوتر يظل دائماً يفتح

[٤] في معركة الحضارة _ قسطنطين زريق ص٤٠٩ _ ٤١١.

ويغلق حدود التماس بين الثقافات، ويكون مصدراً للاتباع أو للإبداع إلى أن تستعيد الثقافة المتأخرة وعيها وتمسك بالحلقات الأساسية للمعرفة والعلم التي كانت وراء تقدم من سبقها: فتعيد صياغة منظومة قيمها ومثلها وأخلاقياتها، وعندها تبدأ بالحوار الموضوعي لتحديد الاختلاف والاتفاق وبما يجعلها واثقة من نفسها، بأنها فاعلة غير منفعلة، قادرة على الأخذ والعطاء، والتأثر والتأثير، وتشكيل نمطها الفكري والسلوكي ونسقها الثقافي المتميز الذي يؤهلها للمشاركة في الحضارة الإنسانية.

إن العلم العادي كما يعرفه توماس كون في كتابه (الثورات العلمية) هو العلم المألوف المتكرر. فالعالم يمتلك فيه معرفة نظرية مقبولة، وعلماً بالإجراءات التجريبية المعتادة فضلاً عن الأدوات الضرورية لإجراء التجارب وهذا ما يسميه النموذج الإرشادي "Paradigm" هذا في العلوم الطبيعية،أما في العلوم الاجتماعية والإنسانية فإن التقليد واستحضار روح المؤسس ومنهجيته، تجعل العلم مجرد اتباع وترديد لمقولات سابقة لا تحيط بالواقع ولا بمشاكله، التي هي في حراك دائم، لأن المجتمعات في علاقاتها الدائمة خاضعة للتطورات والانقطاعات المنهجية في المستويات المختلفة لوجودها _ السياسية والاقتصادية والثقافية_ فالحوار والمثاقفة بينها منوطان بقدرة الفاعلين الاجتماعيين (المفكرين والقادة والمبدعين) على الإمساك بجوهر التحولات الجارية، لإحداث القطيعة المعرفية، وتغيير النسق الثقافي كي يستجيب لحاجات ومصالح الجماعة، ويحقق التقدم الثقافي المطلوب.

والثقافات في حوار دائم، غير منقطع عن طريق التبادل التجاري والسلعي، والهجرات والحروب والغزوات، والجدال والسجال حول الهوية والتفوق العرقي والأخلاقي والمنافسات بين الأمم، ولا يمكن قطعه، لأن الوجود الإنساني يقتضيه ويتطلبه، وتاريخ الثقافات هو هذا التواصل والانقطاعات، والتحدي والمقابسات، ويظل التراكم المعرفي والعلمي إرثاً مشتركاً بين المجتمعات، تستطيع الأمم والشعوب التي تتفوق مؤسساتها العلمية والثقافية أن تنال نصيباً منه لتنطلق لبناء ثقافتها الجديدة.

والبحث في انعطافات وتحولات النسق الثقافي في فترات حاسمة من تاريخ ثقافتنا العربية اقتضى أن نبحث في العلاقات الخارجية مع الأنساق الثقافية الأخرى التي أثرت وتأثرت في هذه الأحداث، فالتفاعل في الزمان والمكان هو الذي يحدد بنية العلاقات

هذه، ويضفي مفهوم الكلية عليها معنى يحدد موقعها. إذ تنتج المجتمعات المختلفة في مراحل تطورها المختلفة أشكالاً متباينة من المعرفة، ومن هذا المنظور فحسب يمكن عرض مفاهيم النسق والإنقطاع المعرفي بصورة أفضل وتحديد خصائصها ودورها في إنتاج ثقافة ملائمة ومطابقة، والنسق ما كان على نظام واحد، أي الانتظام في بنية هي التي تحدد خصائصه وسماته في زمان ومكان معينين وفي شروط اجتماعية واقتصادية وثقافية ملموسة. والنسق الثقافي يتضمن بنية هي جملة المبادئ والقواعد والأساليب والمناهج التي بها يتم إنتاج ثقافة مقبولة ومعترف بها من المجتمع. وهذا لا ينفي وجود اختراقات وانحرافات وثقافة تقدمية، وثقافة تخلف رجعية داخل النسق وخارجه. كما لا يمنع تعددية الطرق والموضوعات المعرفية، ولكنها جميعها تحكمها أبستمية العلم الأكثر تقدماً وتطوراً، في حين تحدد أيديولوجيا الطبقات المسيطرة أهداف وغايات الثقافة.

الفصل الأول

الأسطورة

"إننا ننطلق من البشر الفعليين، من نشاطهم العقلي"

ماركس، في الأيديولوجيا الألمانية.

ومنذ فجر التاريخ تنوعت الوسائل والمصادر والمرجعيات في إنتاج الأفكار التي تمكن الجماعة البشرية من العيش المشترك وتأسيس سلطة تؤمن إعادة إنتاج حياتها وحاجاتها، وتتيح لها قدراً من الوحدة والتماسك للتأثير على محيطها وإخضاعه بما يستجيب لمصالحها.

فكانت أساطير الخلق والتكوين والنشوء، ومنظومات الحلال والحرام _ التابو والمقدس والدين بشكله الأكثر تطوراً _ التي لعبت دوراً مركزياً في تربية وتثقيف وتهذيب الإنسان وتحويله إلى كائن اجتماعي، وجعل الجماعة الإطار الذي تتحقق من خلاله إنسانية هذا الكائن.

وكان أول تقسيم اجتماعي للعمل في الجماعة [العشيرة _ والقبيلة] هو بين منتجي الأفكار، الذين جعلوا من أنفسهم طبقة متميزة عن باقي العشيرة، كهنة وسحرة وعرافين وأنبياء، وتمتعوا بسلطان واسع على جماعتهم. إذ جعلوا مرجع أفكارهم الأب الأكبر، رئيس الآلهة أو الله الواحد الذي يوحي إليهم بالأوامر والنواهي والشرائع والمواثيق التي على الجماعة أن تتبعها حتى تضمن الأمن والطعام، وتقدر على التطور والتقدم، وكان سلطانهم مطلقاً على الأجساد والأرواح.

لقد انتظمت هذه التعاليم في نسق ثقافي هو الأسطورة _ مثل أسطورة الخلق البابلية والكنعانية والمصرية، وأساطير مشابهة في الميثيولوجيا اليونانية والرومانية والزرادشتية والمانوية _ أو الملحمة الشعرية _ مثل ملحمة جلجاميش السومرية، وملحمة أوزيريس وإيزيس المصرية، وملحمة ديونيسيوس اليونانية _ ...

إن الأساطير ليست أحاديث خرافة كما تحدث الإخباريون العرب. فقد توصل علماء الأنثروبولوجيا الحديثة الذين عكفوا على دراسة هذه الأشكال الثقافية القديمة إلى

أن الأسطورة أو الملحمة نظام فكري متكامل يتألف من موضوعات متعددة، تعرض بشكل مختصر، بسطر أو بيت شعر أو بجملة واحدة، وتعتمد على تكرار القول لتكون أبلغ تأثيراً في المتلقي. كما تتضمن التاريخ والجغرافيا وعلم الأنساب والحكمة والدين /المحرم _ والمحلل/ والقوانين والشريعة الخاصة، والأخلاق ومنظومة المثل العليا التي تشكل روح الجماعة.

وكان منتجو الثقافة والرواة يتولون حفظها وتأويلها والزيادات عليها أو تحويرها بما يلائم تطورات حياة الجماعة، وبما يقتبسونه من جيرانهم وأعدائهم وأصدقائهم، وبما يبدعونه من أفكار، وبما يطورونه من علم وفن ومهارة، بحيث تبرز وضع الجماعة الواقعي في صور متخيلة عن العلاقة بالإله الأب، والآلهة، والإلهات ودور كل منهم في الخلق والتكوين مما يضفي نوعاً من الألفة الروحية، والعلائقية بين القوى المادية والنباتية والحيوانية والإنسانية في عيشها المشترك. ويعطي لمنتج الثقافة مكانة متميزة. وبما يرسخ العلاقات الاجتماعية القائمة بين أعضاء العشيرة _ الحكام والقادة، والكهنة والسادة، والأحرار والعبيد _ مما يساعد بالتالي على إعادة الإنتاج المادي والروحي، بالتوازي والتقابل بين العالمين الدنيوي الأرضي والآخر السماوي.

ومع أن الملحمة كانت تشابه الأسطورة في موضوعاتها المتعددة إلا أنها كانت تتميز عنها بخصوصيات معينة، فهي تتمحور حول عمل بطولي قام به إنسان خارق القوة أو الفكر، وتدور أحداثها عن حياة هذا البطل، إلهاً أو ابن إله أو إنساناً، وتكون مليئة بالألغاز والأسرار والإشارات والرموز لتظل المعاني الحقيقية لها محجوبة عن الناس. لا يقدر على تأويلها وتفسيرها غير منتجي الثقافة أنفسهم _ أولي العلم _ الذين يحتكرون حفظ وتأويل وتلاوة هذه المعاني في مجالسهم الخاصة، ويعرضون منها ما يرونه مفيداً لزيادة سلطانهم على الناس.

وهؤلاء هم الذين اخترعوا الكتابة لتدوين وحفظ هذه الأساطير والملاحم، وأودعوها في المعابد التي أقاموها لتخليد هذه الإنجازات التي تحولت إلى أديان وعقائد، بعد أن نشأت الدولة_المدينة ثم الدولة الإمبراطورية.

وكانت الأسطورة نظام فكر مفتوحاً على الواقع، يتطور مع ما يحصل من انقطاعات وإبداعات علمية وتقنية واجتماعية واقتصادية، ولم يغلق إلا بعد أن نشأت الدولة في قلب الجماعة ومن داخلها وعلى أنقاضها. فالطبقة التي امتلكت الثروة في سياق التحولات الاجتماعية والاقتصادية وجعلت من الوظيفة الاجتماعية أو الثقافية موقعاً يتيح لها فرض سلطانها على الآخرين أو إخضاعهم لها، وحازت على القوة

العسكرية بالإضافة إلى القوة الاقتصادية، هي التي تسلمت زمام الهيئة الاجتماعية الجديدة التي نشأت في خضم الصراعات الاجتماعية، أي الدولة، وتحالفت مع منتجي الثقافة الذين هم _ الكهان والعرافون والسحرة والشعراء والحكماء _ وقد استولت على التراث الثقافي للجماعة، وكرسته لخدمة سلطانها الجديد، وفرضت قيوداً على إنتاج الثقافة وجعلت الكتابة وأدواتها وألواحها في عهدتها، بما يعزز احتكارها للإنتاج الثقافي، ويغلق النظام الفكري، الذي مادته الأسطورة والملحمة، لتجعله بعيداً عن الناس الذين حملوه وجسدوه، والذي أُنتج أساساً من أجلهم، كي تعيد تأويله بما ينسجم وأوضاعها الجديدة، ويبرر التمايز الطبقي ويرجعه إلى إرادة الإله الأب وناموسه.

ونشأت بالمقابل أساطير جديدة، تمثل رؤى وتطلعات الجماعات التي أصبحت موضوع الظلم والإضطهاد وسُلبت حقوقها، هي أساطير الإله الشهيد* الذي يموت من أجل العدالة ونصرة المظلومين والذي سيبعث في موعد محدد لإعادة الحياة والأمن وينصف الفقراء. وتصبح الأسرار والطقوس والرموز جزءاً رئيسياً من الثقافة الجديدة، إلا أنها ملك الجماهير التي تحتضن أنبياءها وحكماءها في مواجهة النظام الذي أُغلقت أبوابه واستولى على السلطتين القهرية القمعية، والأيديولوجية الثقافية، الذي يحرم الكلام والقول في نسق الثقافة السائد، ويلاحق كل من يجرؤ على الشك فيه، أو ينتج كلاماً جديداً معارضاً. فيصبح الهم الرئيسي هو الحفاظ على هذا النسق الذي يتحول مع الزمن وشروط الإنتاج المادي والروحي إلى عقائد مطلقة يجب الإيمان بها والخضوع لأوامرها دون تفكر أو تعقل، فتكرس مرجعيتها المتعالية إلى الإله أو مجمع الآلهة، وتصبح غريبة عن الناس الذين أنتجوها في مجرى نشاطهم وفي غمرة كفاحهم مع الطبيعة ومع أنفسهم لتكون ميثاقهم فيما بينهم وفي العمل على موضوعات الطبيعة المحيطة بهم.

لقد كان الشعر هو الشكل الثقافي الذي هو لغة الآلهة كما ساد الاعتقاد في القديم, والذي كتبت فيه الأساطير والملاحم. وكان منتجو الفكر هذا شعراء وحكماء. والشعر أكثر إيقاعاً في النفس وهو يلقى منغماً ومرنماً ثم مع الموسيقى أثناء تأدية الطقوس الخاصة بالعبادة والصلاة. مما يسهل حفظه وترديده والرقص على إيقاعاته. وبذلك تصبح الحياة مقبولة ومعقولة، على الرغم من العناء والشقاء والكدح ومواجهة غضب الطبيعة وتحولاتها القاسية _ عواصف، رياح، وجفاف، وفيضانات وزلازل وبراكين

* أسطورة الإله دموزى في سومر، والإله أوزيريس في مصر، وأدونيس في فينيقيا وأورفيوس وديونسيوس في اليونان. انظر كتابنا _ الدولة والدين بحث في التاريخ والمفاهيم _ الصادر عن دار الأهالي ١٩٩٧.

وأمراض وموت.

وقد استطاعت هذه الميثيولوجيا تجنيد وحشد قوة العمل اللازمة لإقامة مشاريع الري الضخمة والمنشآت المعمارية والهندسية العملاقة [المعابد وقصور الملوك والأضرحة، الأهرامات في مصر والزاقورات في الرافدين] وللعمل في المناجم والمقالع _ إنشاء الأفران لصهر الحديد، والنحاس والرصاص والقصدير _ وتصنيعها، على الرغم من تخلف التقنية في تلك العصور الموغلة في القدم. وكانت ثقافة المشاعيات هذه قد أمدّت الناس بمنظومة أخلاقية وسلوكية جعلت من الممكن للجماعة الجديدة أن تنمو وتتطور، وتحرز نجاحات متميزة على طريق التحرر من سيطرة الطبيعة. وكان منتجو الثقافة يجمعون في شخصهم المهارة الحرفية في تطوير أدوات الإنتاج، وفي صياغة أفكارهم شعراً على شكل حكم وأمثال، ونقل خبراتهم في مجال الزراعة وتربية الحيوان والحدادة والنجارة والصناعة، والكتابة، وفي ترقية الحساب والهندسة إلى الناس الآخرين فيظهرون كمعلمين وكأنبياء وكحكماء[٦] يجمعون بين إنتاج الحكمة والفكر وبين المهارة في الحرفة وفي الزراعة وتدجين الحيوان والتجارة والقدرة على العمل على موضوعات الطبيعة وجعلها في خدمة الناس. وهذا هو جوهر ومغزى هذه الثقافة؛ إعلاء شأن الإنسان كنوع، وتخليده في العمل وبناء الجماعة، وتقديس الكلام المروي والمكتوب عن الأب الإله أو مجمع الآلهة. وإضفاء الصفات الإنسانية عليه، ونسج شبكة من الطقوس والرموز واستخدام الكلام لربط مصير الإنسان بمصير الإله الذي هو في النهاية محور الأسطورة، والمعنى الأساسي فيها، وموضوع الرموز عن التحولات من الإنسان إلى الإله وبالعكس، وحيازة الطبيعة بالاندماج فيها.

إن الأسطورة هي البنية المعقدة لثقافة كانت تتلمس تحديد العلاقات والأسس المتخيلة لظاهرة اجتماعية أخذت بالتكون والتمكن هي الجماعة البشرية_ العشيرة_ وللسلطة التي برزت في أحشائها وهي تجاهد للسيطرة عليها، وللإنسان الاجتماعي؛

---

[٦] فأوت نوبشتيم في الميثيولوجيا السومرية_ نوح في التوراة والقرآن_ صنع الفلك_ المركب_ القارب_ السفينة_ لمواجهة الطوفان، فأنقذ الناس والحيوان والنبات من الفناء وبذلك قدم اختراعاً هاماً للناس، كما كان يبلغ ويعلم الحكمة والشريعة. وأصبح إنساناً خالداً، وعلم إدريس /أخنوخ/ في التوراة، و/هرمس/ عند اليونانيين الحرفة، صناعة الفؤوس والمحاريث والمعاول وكان نجاراً وبناءً، وكان توت في الميثيولوجيا المصرية هو معلم الكتابة والطب والحكمة، كما كان إشمون في الميثيولوجيا الفينيقية، وأبولو في اليونان.

جاء في القرآن في سورة هود: (ويصنع الفلك وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه قال إن تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون. فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحل عليه عذاب مقيم).

الفرد الجديد الخارج من الوحشية إلى الأنسية.

لقد كان الإنسان ما زال منغمساً في الطبيعة بقواه الجسدية وبإحساساته العصبية، متأثراً بها مستجيباً لشروطها المادية وتحولاتها المتوالية عبر الفصول والأيام. وكانت ردود فعله مزيجاً من العفوية والتأمل والتفكر، وكانت إنجازاته خارقة؛ إذ اكتشف النار، أول مصدر للطاقة، وقام بتدجين الحيوانات ليستخدمها في إنتاج غذائه ولحمايته ومساعدته في عمله. وحقق الانتقال من الصيد إلى الرعي ، وأخذ في تقليد الطبيعة في استزراع بعض النباتات وإعادة إنتاجها، واخترع الفأس الحجري والمعول، والسهم والنصل الحجريين لحفر الأرض ووضع النباتات أو بذورها فيها، ورعايتها حتى تنبت وتنمو وتثمر، فيقطفها أو يحصدها لتكون في متناول أفراد العشيرة. ثم اخترع الموقد والإبرة والمغزل، وصنع الفخار من الطين النيئ والمشوي. وبذلك وضع اللبنات الأولى لثقافة جديدة بعد أن كانت الأسطورة قد استنفذت مهماتها، وإن ظلت عنصراً رئيسياً في بناء الثقافة الجديدة، وما زالت حتى اليوم؛ إذ أن لكل ثقافة أساطيرها وملاحمها الموروثة والمخترعة، التي تشكل لب البنيات العميقة فيها.

إن منتجي الأساطير ظلوا مجهولي الأسماء، فالثقافة هذه شعبية ونخبوية معاً. لقد ساهم في إبداعها وإغنائها وحفظها أناس كثيرون. وكانت منتشرة بين أبناء العشائر والقبائل والجماعات التي تعتقد أنها تنتسب لأب واحد؛ طوطم واحد. وتنتمي إلى إله أو مجمع آلهة خاص بها. ولم تكن بعيدة عن التأثيرات الخارجية، والاقتباسات والإضافات التي كان ينظر إليها من زاوية فعاليتها وخدمتها لمصلحة الجماعة إذ تدمج في كيانها شعراً ونثراً_حكايا وقصصاً وأبطالاً وآلهة أجنبية إلى جانب العناصر المحلية، طالما ظلت منفتحة على العالم، قابلة للنمو والتطور.

الدين

إن تحول الأسطورة إلى دين ومنظومة مغلقة من الطقوس والرموز، جاء في إطار سلسلة من التحولات العميقة في حياة الجماعة البشرية_الانتقال من العشيرة إلى المدينة_الدولة، ثم إلى الدولة الإمبراطورية، ومن الملكية المشاعية إلى الملكية الخاصة، ومن الوصايا والأوامر إلى القوانين، والشرائع _شريعة أورنامو، وشريعة ليبت عشتار، وشريعة حمورابي... والتحول من الأرض إلى السماء أي انفتاح الأسطورة نحو الأعلى إذ أصبحت الآلهة هي محور الثقافة المنتجة بدل الإنسان الذي كان عماد الأساطير في المرحلة السابقة؛ فالآلهة هي التي تخلق الإنسان /كما في أسطورة مردوخ وتعامات

البابلية[٧]، وأسطورة رع المصرية/ وتحدد له أفعاله وترسم مصيره وتسن القوانين والشرائع؛ فأورنامو يتلقى الشريعة من الإله إنليل وكذلك ليبت عشتار، وحمورابي يتلقاها من الإله شمش والإله مردوخ، والفرعون المصري من الإله رع، والكنعاني من إيل وبعل، والملك اليوناني من زيوس. فقد أصبحت السماء التي هي مقر الآلهة تتحكم بمصير الأرض، وصارت الثقافة انعكاساً لهذا التصور؛ فالخلق الذي هو عمل إنساني ملموس تحول إلى السماء ليصبح بقوة الكلمة التي هي إرادة الآلهة. أي أن نظاماً فكرياً وثقافياً جديداً قد تبلور، يعطي للكلام سلطة أعلى من سلطة العمل، وللإنتاج الفكري مرتبة أرفع من الإنتاج المادي.

فقد انفصل منتجو الفكر، وتميزوا وأصبحوا سلطة ذات نفوذ، مع اختراع الكتابة وتدوين الملاحم والأساطير على ألواح الفخار وعلى البردي وعلى جدران المعابد، واحتكار الكهان في المعابد سلطة إنتاج هذه الثقافة التي يتلقونها على شكل كلام مباشر أو حلم أو نبوءة.

لقد كانت الأساطير مبنية على وحدة الفكر والعمل. أما الثقافة الجديدة فقد تميزت بثنائية واضحة_ انفصال العمل الفكري عن العمل اليدوي، وانفصال المعبد عن القصر، والحاكم الرجل الإنسي عن الإله، وسيادة الابن الإله السياسي، بعد مصالحة الإله الأب مع الإلهة الأم في الميثيولوجيا.

وقد أصبح الإنسان عبداً بالمعنى العام للإله الأب الخالق، وانقسم المجتمع بالمعنى الخاص إلى عبيد وأحرار. أي أن جوهر هذه الثقافة هو عبودية الإنسان إما للسادة وإما للآلهة. ودخلت الميثيولوجيا في خدمة التحالف بين المعبد والقصر. إذ كان الكهنة يمثلون السلطة المعرفية، والملك والحكام السلطة السياسية، واستندت المنظومة القيمية الأخلاقية إلى هذه الثنائية، الروح والجسد، الروح مرتبطة بالآلهة والجسد بالأرض. فالسادة هم الروح، والعامة والعبيد هم الجسد؛ فالروح مقدسة وبريئة لأنها إلهية وخالدة، والجسد خسيس لأنه موضع الفناء. ونشأ الدين كمنظومة فكرية متمحورة

---

[٧] تقول الأسطورة البابلية إن مجمع الآلهة قرر تفويض مردوخ الإله الابن بالقضاء على تعامات إلهة الماء وقائدها يالكو، وقد نجح مردوخ في ذلك فقتلهما وخلق من جسد تعامات ومن دم يالكو الإنسان عبداً للآلهة. وتقول الأسطورة المصرية إن الإله رع بكى فخلق الناس من دموعه. وتقول الأسطورة اليونانية إن التيتان أكلوا ديونيسيوس فرماهم زيوس بصواعقه وأعاد ديونيسيوس إلى الحياة وخلق الإنسان من دم التيتان؛ وهذا هو محور الديانة الأورفية في النفس والجسد إذ سجنت النفس في الجسد لهذه الخطيئة الأولى التي ارتكبها الجنس البشري إذ أكل لحم ديونيسيوس] (فجر الفلسفة اليونانية، أحمد فؤاد الأهواني ص٢٩).

حول الإنسان كنوع بجعله إلهياً وخالداً.

لقد تطور الدين من الأساطير التي دمجها في منظومته، وأعطاها معان جديدة ، وجعلها تتكلم بأساليبه ولغته، فأعلن على الناس منها ما يخدم وظيفته الاجتماعية والروحية، وأخفى ما اعتبره أسراراً ورموزاً خاصة، جعلها في متناول الكتبة والحفاظ والكهنة الذين يقومون بقراءتها وتأويلها في الأعياد والاحتفالات التي هي إعلان دوري عن تجديد هذه الثقافة وإدخال الناشئين فيها.

لقد حدثت القطيعة المعرفية مع الأسطورة كنظام فكري، كثقافة مروية، منذ أن صارت الكتابة حرفة وفناً وعنصراً رئيسياً من عناصر إنتاج الثقافة، منذ الألف الثالث قبل الميلاد في سومر وأكاد وفي مصر، فقد تغيرت المرجعية من الأرض إلى السماء، ومن البطل الإنساني الذي يكتشف ويخترع ويدجن ويستنبت، فيؤله، إلى الإله أو مجمع الآلهة الذين يتولون إدارة شؤون الكون والإنسان. فجلجامش ملك لاجش كان إنساناً، وتظهره الأسطورة نصف إله من جهة أمه، ونصف إنسان يكافح من أجل الخلود ليصبح إلهاً كاملاً، إلا أنه يفشل في نيل الخلود الفردي حسب الأسطورة_ الملحمة. فيقرر القبول بمصيره هذا وأن يعمل لخدمة شعبه ومدينته، ليحقق الخلود النوعي، بالكفاح والعمل وتحويل الطبيعة لخدمة أهدافه، فلم يعد من غاياته التحول إلى إله، بل أن يصبح إنساناً يعمر الأرض ويزرعها ويبنيها، ويعيد إنتاج نوعه، وفي هذا قمة الخلود.

في الدين وجد الإنسان نفسه أمام مصيره، كوعي يبحث عن ذاته، فرهن بعضاً منه كي يسترد الآخر ويفوز بحريته. فاستسلم أمام الموت، وجعل منه بداية ونهاية ومنح الآلهة أو الإله الأب السلطة ليقرروا له ضبيعة الحياة الثانية والموت الأبدي.

فجعل غربته بحثاً عن الخلود، سعياً من أجل الحرية، فأناط بالآلهة ما لم يقدر على فهمه وإخضاعه لعقله وتفكيره، ورضي أن يكون ألعوبة بيد أولئك، كي يظل قادراً على الحياة.

فقط بالمجازفة بحياته ينتزع المرء الحرية، وذلك الذي لا يجازف بحياته يمكن أن يعترف به كشخص بالتأكيد، لكنه لا يبلغ حقيقة هذا الاعتراف كوعي ذات مستقل. الحياة هي التأكيد الطبيعي للوعي_ الاستقلال بلا سلبية مطلقة. لأن الموت هو النفي الطبيعي_ السلب بلا استقلال[8].

---

[8] مختارات هيغل، ترجمة إلياس مرقص، ص٤١.

فقد تنازل الإنسان في الدين عن طموحه في ملكية الآخر، ورضي بأن يكدح ويعمل من أجل التحرر من القيود التي تفرضها عليه الطبيعة الفيزيقية وطبيعته البيولوجية وكذلك الاجتماعية. وعن طريق الثقافة التي هي التحرر من الذاتية والشعور بحسب المشيئة والرغبة، باكتساب الحالة الاجتماعية والخضوع للقوانين والشرائع التي يتضمنها الدين. قام بتدمير بعض من رغباته وغرائزه كي يعيد بناء شخصه وفقا للمعايير الأخلاقية والقيمية التي يفرضها الدين. وليست هذه المعايير سوى الثقافة التي أنتجها والتي تجسد تصوراته ومخيلاته، وهي جوهر الدين الذي اخترعه كي يؤله نوعه،ويؤنسن القوى التي تفلت من تفكيره وتعقله وتظل حداً لوجوده.

فالثقافة في الدين تتضمن هذين الحدين المتناقضين والمتصارعين: العبودية المعممة والحرية الفردية. وبقدر ما استطاع الإنسان حل هذا التناقض وتجاوز هذه الإشكالية بقدر ما كان يفجر نظام الفكر ومنهجيته السائدة. والتقدم إلى أمام، نحو نظام أرقى وأكثر انحيازاً إلى الإنسان وامتلاكه لحريته، وإذا فشل في هذه القضية، فإن النتيجة كانت التردي والإنهيار والسقوط في العبودية الأكثر بربرية وظلماً.

لقد جرى التحالف بين منتجي هذه الثقافة، والحكام من ملوك وأباطرة، لتكون الدولة الوليد الشرعي الذي نشأ وترعرع في أحضانه، فيما سمي تحالف المعبد والقصر، والملك والكهنة وهذا ما سمح بدخول جماعات جديدة انخرطت إما مذعنة مستسلمة مهزومة بعد قهرها في الحرب أو متحالفة فيما بينها لتشكل رعايا أو شعوباً، أي دخول هذه الجماعات تحت سلطة الملك والإمبراطور بالخضوع للدين الجديد، والقبول بآلهته أو إلهه، والعيش المشترك وفق أوامره ونواهيه، وبالتالي القوانين والشرائع التي أنتجها الكهنوت الذي يتحدث باسمه. ولعبت السلطة المعرفية هذه الدور الحاسم في دمج وصهر وتأليف هذه الجماعات، لخلق حضارة جديدة، وتحديد سماتها وخصائصها.

فلم يكن الدين يمثل الروح والثقافة فحسب بل إنه ليقوم بدور الأيديولوجيا السياسية لهذا الشكل من الدولة_ المدينة أو الإمبراطورية، وبقدر ماظلت السلطة المعرفية مستقلة ومعترفاً بها ككيان متميز من قبل الدولة، ظلت قادرة على إنتاج خطاب أو قول مسموع من هذه الجماعة، سواء كان معارضاً أو مؤيداً. وحين خضعت للسلطة الحاكمة وأصبحت تابعة لها، فقدت هذه المزايا، وانغلقت على نفسها، إذ صارت وظيفتها تقليدية، وهي تأييد السلطة السياسية وتبرير أفعالها غير العادلة، وملاحقة الخارجين عليها من منتجي الفكر الذين يرفضون الخضوع والتبعية، ويحافظون على استقلالهم، بإنتاج فكر نقدي معارض يمثل تطلعات ومصالح الجماهير الغفيرة من الناس

الذين تضطهدهم الدولة وتسخرهم للعمل في المزارع والمناجم والمقالع والورش الحرفية كعبيد أو أجراء. وكان هذا الفكر ينغرس عميقاً في النفوس، محاطاً بالأسرار والطقوس والرموز مستعيراً لغة الأساطير القديمة وأبطالها، على شكل دين شعبي، وميثيولوجيا متعاظمة باستمرار[الديانة التموزية في سومر وأكاد، والديانة الأوزيرية في مصر، والأورفية في آسيا الصغرى، والأدونية في فينيقيا] فالإله الشهيد يمثل بموته وقيامه استراتيجية الصبر والمقاومة، والأمل والخلاص لهذه الفئات المسحوقة.

فالدين لم يعد ميثيولوجيا وحسب، بل مجموعة من العقائد والتصورات والأفكار والشرائع، تهدف إلى حماية وصيانة حياة الإنسان والملكية الخاصة، وترسيخ القواعد والأسس التي أقيمت بموجبها الجماعة والدولة، أي توطيد الاتجاه نحو أنسنة الحياة الجديدة، وجعلها مقبولة ومبررة، وتكريس وتقديس العمل واللذات الإنسانية كغايات مطلقة للعيش المشترك، ووضع المعايير الخلقية والقيمية كواجبات إلهية ومقدسة.

وبرز منتجو الفكر كفاعلين اجتماعيين وكقادة لهم أثرهم التاريخي في مجرى الأحداث وموقعهم الاجتماعي في التطورات الجارية_ فهم الأنبياء الذين يتكلمون باسم الآلهة، والحكماء الذين يتكلمون باسم الأرض والإنسان، والمصلحون الاجتماعيون الذين يقودون الثورات ضد الظلم والفساد[٩].

وكان لهذه الثقافة أزمان وأنساق مختلفة ومتعددة متداخلة ومتباينة في المواضيع وفي الأساليب وفي طرق التفكير والاستدلال والمرجعيات، وإن كان يجمعها مبادئ موجهة بالنظر إلى الإنسان والطبيعة والوجود. فالثقافة العبودية هي ثقافة عصور وحقب طويلة، وحضارات متنوعة. كل منها يحمل سمات خاصة وذاتية تعكس سجايا وخصائص الشعوب التي أنتجتها واخترعت آلهتها ودينها بما يعبر عن جوهر العلاقة مع الطبيعة ومع ذاتها وفي نظرتها للكون والوجود.

---

[٩] نقرأ أسماء /أتراحسيس/ الرجل الحكيم السومري. والحكيم /بيتوزيريس/ القرن الرابع ق.م في مصر، و/تينانخ بيبي/ الأسود الكاهن والكاتب وزعيم الأنبياء في عهد الأسرة السادسة في مصر. وغيرهما من الحكماء الكثر. راجع (الكهان في مصر القديمة، سيرج سونيرون، ترجمة عيسى طنوس.
ولا بد أن نذكر لقمان الحكيم الوارد ذكره في القرآن والذي كانت صحيفة حكمته متداولة في عصر الرسول في مكة والمدينة. ثم حكماء اليونان: صولون وليكورغ.

الثقافة المكتوبة

يظهر منتجو الفكر العظام الذين يؤسسون للثورة ويحدثون القطيعة المعرفية_الأبستمولوجية مع ما سبق من تراث وتقاليد بإنتاج ثقافة جديدة ومناهج مبتكرة، نقدية وبناءة عند عتبة معرفية معينة، وعند عتبة التحولات التاريخية الكبرى. الانتقال من نمط إنتاج اجتماعي إلى نمط آخر، ومن أسلوب فكري سائد إلى منهج يضع قيمه ومبادئه موضع الشك، ويعيد صياغة مسائله وأجوبته بحيث تكون أقرب إلى الحقيقة حينئذ.

والتجاوز والقطيعة المعرفية يحافظان على الشيء الذي دخل في وحدة مع معارضيه منذ اللحظة التي أصبح وجوده المباشر على حدود النفي. فالثقافة هي شكل الفكر كما يقول هيغل، وفعل المفكر هذا معناه أن الإنسان يستطيع أن يمسك ويتصرف ليس حسب أهوائه وشهواته، بل أن ينسحب وينطوي على نفسه ويتأمل. أن يفكر نظرياً، وبكليته. أما اللامثقف، الإنسان الأمي، فمع إدراكه الوجه الرئيسي يستطيع مع أفضل النوايا في العالم أن يشوه نصف دزينة من وجوه أخرى محتفظاً بالوجوه المختلفة... فالمثقف إذن يفعل حسب وجهات نظر وأهداف كلية[10].

فنظام الفكر منهجية معينة تنسج شبكة واسعة من المفاهيم والأدوات المعرفية والموضوعات المحددة المتميزة التي تفرضها طبيعة وجوهر التغييرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بل والسياسية، تتمحور حول قضايا تهم الناس وتعكس تصوراتهم، وتتضافر فيما بينها لإبراز مضمون الفكر والثقافة، ديناً وفلسفة وفناً، علماً وآداباً، وتلعب شخصيات طليعية دوراً ريادياً في تأسيس هذا النظام. فتشكل منتجاتها الفكرية مفاتيح ضرورية لفك رموزه وحل ألغازه، والدخول إلى عوالمه، ومعرفة مكوناته، بقصد نقده والحفر عن جذوره، ونزع القداسة عن رموزه، والمفكر واللامفكر فيه، وبيان الجوانب السلبية، ما شاخ منه وصار عقبة أمام التطور العلمي، على طريق الوصول إلى الحقيقة، وما أصبح متخلفاً لا يواكب ما يجري من تقدم في مجالات الحياة الأخرى، تمهيداً للثقافة الجديدة[11] بطرح أسئلة جديدة، ووضع فرضيات

---

[10] مختارات هيغل، مصدر سابق، ص٥٩.

[11] لا ريب أنه يستحيل على ثقافة معينة أن تعي بشكل موضوعي ووضعي أن كلامها قد فقد شفافيته بالنسبة لتصوراتها، وأنه تكثف واكتسب ثقلاً خاصاً] فوكو، الكلمات والأشياء.

وهذه هي لحظة الأزمة التي تتميز بالتردد والنكوص والتقوقع والتمسك بالتراث وأقنمته والانغلاق على

لأجوبة عسرت الإجابة عليها.

وقد هيأ التراكم الثقافي الذي جعله اختراع الكتابة ممكناً، هيأ الشروط الذاتية لحدوث التحولات الثورية في بنية الثقافة. وسمح بالمثاقفة بين الشعوب على نطاق واسع، وخلق تراثاً فكرياً مشتركاً يستطيع كل شعب أن يمتح منه، ليبني ثقافته الخاصة. ولذلك فإن القطيعة المعرفية قد لا تحدث في المركز الأكثر تقدماً نظراً لرسوخ الأفكار والتقاليد والأساليب السائدة، وصعوبة الانزياح عنها. وإنما تحدث في الأطراف حيث تتوفر شروط اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية ثورية. وهي إذ تقتبس من الثقافات السابقة تكون غير ملزمة بما تفرضه هذه الثقافات من تقاليد فكرية وأساليب خاصة بالبحث والتأليف وإنتاج المعرفة.

لقد تعاظم دور الثقافة في حياة الجماعات والشعوب منذئذٍ إذ أصبحت توجه العمل اليدوي وتحدد له موضوعاته وأهدافه، وتمده بالحوافز والدوافع الأخلاقية، كما تجسدها الأوامر والنواهي الدينية. فالكلمة المجسدة للفعل، المثقلة بالرموز والمعاني المحددة التي تحمل في كلامها المنطوق ونظامها اللغوي خطاباً عاماً أو خاصاً، تنقل إلى أدمغة العاملين الغارقين في سياق عملية الإنتاج الاجتماعي وجزئياتها، طبيعة وجوهر العملية المنخرطين فيها، وتزودهم بالمعارف الضرورية واللازمة لإنجاز أعمالهم بصورة أفضل، وتثقف نفوسهم ومهاراتهم لتربطهم فيما بينهم وتعيد إنتاج قوة عملهم، بما يفتح أمامهم مزيداً من الحرية والتطور.

إن خروج الإنسان من الطبيعة ودخوله إلى عالم الأنسنة واستغراقه فيه عملية استمرت أزماناً وأحقاباً. تبدو لنا اليوم وكأنها معركة الفكر وحده، انتصر فيها منتجو الثقافة بحيث أن التاريخ نفسه ليس إلا صدى هذا الانتصار. أي تاريخ الأفكار التي شكلت دوافع أساسية للانتقال من الوحشية إلى البربرية إلى الحضارة، ومن تشكيلة اجتماعية إلى أخرى. فعن طريق الثقافة جرى توريث وحفظ ونقل الاختراعات في مجال التقنية وأدوات الإنتاج. صحيح أن المهارات الحرفية كانت تنتقل بشكل مباشر بالتدريب والتأهيل، وأن تطوير هذه المهارات كان يتم في سياق المهنة والحرفة عن طريق الصناع المهرة وعلى فترات تخللتها انقطاعات بسبب موت المعلمين أو بسبب الحروب أو التدمير الناتج عن الكوارث الطبيعية، لكن الثقافة المكتوبة والمروية كانت تنتقل إلى الأجيال اللاحقة، وفي سياقها ما تكرس من أساليب عمل وتقنيات ظلت

الذات بقصد التمسك بالهوية التي توشك على التكسر نتيجة هشاشة النسق الثقافي وعدم قدرته على الاستجابة للتحديات الطارئة.

السجلات المدونة في المعابد والقصور الملكية تحفظها وتنقلها إلى الصناع الجدد.

إن المفكر _ ينشئ مفاهيمه عن الأشياء والواقع ويركبها من الجزئيات والظواهر والوقائع ومن تجاربه الخاصة والعامة ويؤلف بينها ليضع لكل شيء موقعه ومكانه، كما يخترع من لدنه ما يملأ الفجوات التي ما زالت في بنياته نتيجة المجاهيل الكثيرة التي لم يكتشفها العقل الإنساني بعد، ويحدد مواقع القوى الاجتماعية حسب المكانة التي تشغلها في عملية الإنتاج الاجتماعي وبحسب موقعه الطبقي ومكانه في الجماعة.

من الصحيح القول أن منتج الفكر يعمل في إطار خصوصية معينة، إلا أنه مغروس في مجتمعه، يحمل همومه ومشكلاته ولذلك يتمتع فكره بطابع عام، مؤسس على نظام محدد من القول والخطاب، والسؤال والجواب، الذي يعطي لكل مفكر سماته وهويته في إطار التنوع الواسع للمصالح الاجتماعية والوطنية. وتصبح هذه المساهمات موحدة في الممارسة وترتسم قيماً ومعايير وسلوكاً وأخلاق وطرائق في العمل، وتخضع لقوانين خاصة، تتنزل منزل العادات، وتشكل نسقاً ثقافياً له تقاليده وأصوله ومعلموه ومرشدوه، وتصبح عقيدة ومذهباً بقدر ما تساهم في حل المعضلات التي يعاني منها نظام الخطاب السائد، واستراتيجيات الفكر المعممة[١٢]. وبعد المؤسسين يأتي الشراح الكبار الذين هم تلامذة المؤسسين الذين يدفعون بهذه الأنظمة إلى نهاياتها المنطقية والفكرية، ويستخرجون منها الأصول والمبادئ والقواعد، ويجعلونها قوانين مطلقة، ويشرحون مميزاتها وخصائصها وقدرتها على حل كل المشكلات والإشكاليات مما يحول النظام إلى مدرسة ومذهب، وسلطة مرجعية لكل طالب علم يريد أن يصبح منتج ثقافة في المستقبل أو أن يساهم في الحياة العامة. ويطوّب المؤسس وشراحه، قديسين وعباقرة قد حازوا العلم كله. ويُلزَم المتعلمون بحفظ مؤلفاتهم واستظهارها كي يحوزوا على الأهلية لإنتاج ثقافي معترف به. وإذا عجزت النصوص المعروفة عن المؤسسين عن إعطاء الحلول للمسائل الطارئة، يجري البحث لاكتشاف نصوص جديدة وإثبات صحتها وانتسابها إليهم كي تكون صالحة للتأويل والتفسير. فلا يجوز أن تفلت مسألة من فكر هؤلاء الأقطاب وشراحهم، لأن هذا نقص وعيب يعرض فكرهم للالتباس والشكوك.

وتأتي مرحلة المتكسبين بعلم أولئك الذين يستخدمون معرفتهم بمذاهبهم لإنتاج

---

[١٢] فداخل ثقافة ما وفي لحظة بعينها ليس ثمة سوى الأبستمية التي تحدد شروط إمكانية أية معرفة سواء تلك التي تتزيا بزي النظرية أو تلك التي تدعم من خلف وبصورة ضمنية ممارسة ما] الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ص١٥٣. ترجمة بدر الدين عرودكي وسالم يفوت.

ثقافة مأجورة حسب الطلب يبيعونها لمن يدفع لهم أكثر، ولا يهمهم الوصول إلى الحقيقة أو إذا كان إنتاجهم بلا قيمة فكرية أو فنية فالمهم عندهم أنه يحوز رضا المشترين الذين يستخدمونه لغايات تضليلية وخداعية. فيصبح الشكل أهم من المضمون، والألفاظ أغنى من المعاني، والكلام أفخم من القول، أي إنتاج خطاب يخفي الحقيقة ويموه عليها.

وتلتقي هذه الثقافة مع تطور آخر على مستوى السلطة السياسية، إذ تنمو طبقة من الإداريين والفنيين والموظفين، تصبح هي عصب الدولة، بعد كسر شوكة أصحاب العصبية حسب تعبير ابن خلدون، تقوم بدور الحاكم الفعلي، كوسيط بين الملك وبين الرعايا. تستخدم هذه الثقافة لتمويه سلطانها حريصة على تغليف الحقائق بالأباطيل، وطمس الوقائع بالأسرار والألغاز والرموز فيصبح إنتاج الثقافة تلاعباً بالألفاظ وتورية وأسجاعاً لا تحمل أية معان [الثقافة العربية في عصر الانحطاط].

فالإنتاج الفكري هو عمل أيديولوجي بالدرجة الأولى يلبي حاجات روحية وعملية للجماعة البشرية وللطبقة السائدة في نظام الإنتاج الاجتماعي. صحيح أن المفكر ينخرط بعمله بدوافع فكرية وقلق روحي بناء، يتظاهر بأنه طموح وتوق للوصول إلى الحقيقة للإجابة على الأسئلة التي ما زالت تشغل عقله وتفجر نزعاته العميقة للمعرفة المجردة، واكتشاف القوانين التي يسير العالم بموجبها.

كل ذلك موجود لدى المفكر إنما الأهم من هذا هو الحاجات العملية والموضوعية التي يطرحها الواقع والحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المشتركة بل والثقافية، والتي تعبر عن نفسها في وعي الناس بأشكال مختلفة، فتقف عائقاً في وجه ممارساتهم وتحقيق أهدافهم. فهم في بحث دائب لإيجاد الحلول لها.وهي التي تشكل عتبة معرفية تدفع بالمفكرين إلى ممارسة التفكر والتفكير والتعقل والتأمل وإنتاج الثقافة. وهذا هو جوهر كل نسق ثقافي وزمان خاص به[١٣].

---

[١٣] إن لغة شعب ما تعطي مفرداتها، ومفرداتها هي كتاب مقدس أمين لكل معارف هذا الشعب. ومن مجرد مقارنة مفردات أمة في عصور مختلفة تتكون فكرة عما حققه من تقدم. ولكل علم اسمه ولكل مفهوم في العلم اسمه، وكل ما هو معروف في الطبيعة مسمى، وكذلك ما ابتكر من الفنون والظواهر والأعمال اليدوية والأدوات ومن هنا إمكان وضع تاريخ للحرية والعبودية انطلاقاً من اللغات] ديدرو في الموسوعة نقلاً عن ميشيل فوكو في الكلمات والأشياء، ص٩٢. ترجمة بدر الدين عرودكي، وسالم يفوت مراجعة مطاع صفدي وجورج زيناتي وجورج أبي صالح]

إنقطاع في حوار السيد والعبد

إن ثقافات العصر العبودي المتمركزة حول الدين منذ حوار السيد والعبد في الميثيولوجيا البابلية، مروراً بشرائع أورنامو وليبت عشتار وحمورابي، وحكمة الحكماء وحوارهم مع السادة في مصر القديمة، حتى جمهورية أفلاطون وسياسة أرسطو والأديان التوحيدية الكبرى _ اليهودية والمسيحية والإسلام _ كلها تعلي من الشأن الروحي والكلمة المكتوبة والمروية على حساب العمل اليدوي والمادة الخسيسة، وترتكز إلى منظومة من المثل والقيم والأخلاق، مبنية على الطاعات والخضوع والالتزام بأوامر السادة التي هي أوامر الآلهة. وقد فرضت الضرورات الاجتماعية والاقتصادية هذه الاتجاهات، وألحت الثقافة المنتجة عليها لتكون دستوراً متفقاً عليه في جميع هذه الثقافات مهما اختلفت خصائصها وأوضاعها، كي تستمر عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي، وتستحكم التقاليد الاجتماعية وأنسنة الجوانب الوحشية التي ما زالت متأصلة في الإنسان على الرغم من ألفته الحياة الاجتماعية وازدهار إنسانيته أو تطور قابلياته ومواهبه الفكرية واليدوية. يقول فوكو: "إن القوانين الأصلية لثقافة ما، القوانين التي تنتظم لغتها ومجالات إدراكها ومبادلاتها وتقنياتها وقيم ومراتب ممارساتها كتبت منذ البداية لكل إنسان، النظم التجريبية التي سيواجهها والتي سيجد نفسه فيها، وفي الحد الأقصى الآخرين. الفكر ليس النظريات العلمية أو تأويلات الفلاسفة لما يوجد النظام بشكل عام، وإلى أي قانون عام يخضع أي مبدأ يستطيع أن يحيط به، أو لأي سبب يقوم هذا النظام بالذات، وليس أي نظام آخر يعبر أن بين هاتين المنطقتين المتباعدتين يسود مجال لا يقل أصولية بسبب دور الوسيط الذي يقوم به وهو أشد التباساً وغموضاً، وأقل سهولة لا شك على التحليل.

تبدأ ثقافة معينة بالابتعاد دون أن تدري عن أنظمتها التجريبية التي كانت قد رسمتها لها قوانينها الأولى مفسحة أول مسافة بينها وبين هذه الأنظمة جاعلة إياها تضيع شفافيتها الأصلية، ولا تعود تسمح لها بأن تعدها بشكل سلبي، وتتخلص من سلطاتها المباشرة واللامرئية وتتحرر بما فيه الكفاية لترَ أن هذه النظم ربما لم تكن النظم الوحيدة الممكنة والأفضل... وأن هناك أشياءً قابلة للتنظيم في ذاتها، كما لو أن الثقافة إذ تتحرر في جزء من شبكاتها اللغوية والإدراكية والعملية تضيف على هذه الشبكات شبكات ثابتة تحيِّدها وتقومٍ إذ قضت عليها بإظهارها واستبعادها في الوقت نفسه. وهكذا بين النظرة الفنية أصلاً والمعرفية التفكرية هناك منطقة وسطى تحرر النظام من كيانه نفسه. هناك إنما تظهر الثقافات حسب عصورها كنظام مستمر ومتدرج أو مقطع

باللااستمرارية بدون صلابة][14]

وهكذا بدأت هذه الثقافة العبودية بالابتعاد عن مسائلها الرئيسية، وتخللتها الانقطاعات إذ ظهرت لا تلبي الحاجات الروحية للناس، وتقف أمام تطور الفكر، وتطور الإنسان، وقد انغلقت في مقولات محددة وسلطات معرفية ومؤسسية تحارب كل مفكر حر لا يخضع لتقاليدها، وينادي بالخروج من إسارها إلى الواقع المتحرك باستمرار لتطويرها، وجعلها أكثر تلاؤماً مع الوقائع الجديدة.

وفي اليونان خارج أنظمة الفكر المغلقة العريقة في الوطن العربي وفارس والهند والصين التي وصلت فيها الميثيولوجيا الدينية والنشوئية الأسطورية إلى نهايتها، نشأ نظام فكري منفتح تحت تأثير شروط التحول الكبير الذي بدأته العشائر والقبائل اليونانية منذ الألف الأول للميلاد، من حياة الرعي والبداوة إلى حياة الاستقرار والزراعة وتأسيس المدن_الدول مستفيدة من موقعها على الطريق التجاري البحري من أوروبا إلى الشرق وبالعكس. ولعبت المدن اليونانية في البر الآسيوي دوراً رائداً في هذا الصدد، إذ قامت باقتباس ونقل الحضارة والعلوم والتقنيات والميثيولوجيا الدينية ونظريات نشوء الكون والحكمة السياسية، وأخذت الأبجدية الكنعانية _ الأوغاريتية والكتابة بها. فمن الرافدين وفارس ومصر وفينيقيا التي خدم فيها اليونانيون كجنود مرتزقة وهاجروا إليها للعمل فيها أو لتلقي العلم في معابدها ومدارسها أو للتجارة معها تكونت الثقافة اليونانية[15] وهذا لا يعيبهم في شيء فكما أسلفنا فإن المثاقفة قانون سائد في كل التشكيلات القديمة والحديثة. وقد استفادوا من هذا التراث أيضاً لإقامة نظام سياسي متميز، هو الديموقراطية أي حكم الشعب، إلا أنه في الجوهر يستند إلى العبودية؛ ديكتاتورية الأحرار على العبيد، ديموقراطية الأحرار فيما بينهم.

لقد ظهر الانقسام بين الروح والجسد عارياً، فالأحرار هم الذين يديرون المدينة ويتسلمون الوظائف فيها بحسب ثرواتهم، وهم الذين يسنون القوانين والشرائع ويديرون الحروب، في حين يعمل العبيد في الزراعة والصناعة والتجارة وفي خدمة

---

[14] الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص٢٤.

[15] تقول الميثيولوجيا اليونانية أن [قدموس الفينيقي هو الذي علم اليونانيين الأبجدية بعد أن هاجر إليها، وعلمهم فن العمارة والصناعة]. ويقول سنكياتن الكاتب الفينيقي في أواخر القرن الرابع ق.م أن[اليونان نقلوا الميثيولوجيا الدينية الكنعانية إذ أن زيوس إله الصواعق ورب الأرباب ليس إلا البعل، والإلهه فينوس ليست إلا عشتار، وأبولون ليس إلا بعل أشمون إله الحكمة والإله آيا البابلي. وديونيسيوس هو تموز السومري، وأدونيس الكنعاني، والإلهة أثينا هي الإلهة عناة].

السادة في منازلهم وفي الجيش، ولا حقوق خاصة أو عامة لهم. وكانت القوانين الصادرة عن الجمعيات التشريعية لا تعطي للعبيد أية حقوق، فيما كانت الميثيولوجيا الدينية في مصر والرافدين وكنعان ملتبسة تجمع في العبودية للآلهة الأحرار والعبيد.

فالموقع الجغرافي والشروط البيئية البحرية والجبلية، والتطورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والتحولات من العشيرة إلى الشعب والمدينة_ الدولة والأحلاف، وكذلك الحروب الداخلية والخارجية، والغزوات ضد الشعوب المجاورة، وما جرى من تطورات وتبدلات على الصعيدين الاجتماعي والسياسي من حكم الكهنة والملوك والقناصل والشيوخ والقادة العسكريين إلى حكم الأوليغاركية وحكم الطغاة، والأرستقراطية، وصولاً إلى الديموقراطية، وبالعكس. وما حدث من تقدم علمي وانعطافات فكرية في إطار المثاقفة العميقة والواسعة مع الحضارات المتقدمة آنئذ في الوطن العربي وفارس. ساهم كل ذلك في تشكيل ثقافة جديدة متنوعة ومتعددة في مراكز حضارية متنافسة نشأت في المدن اليونانية أطلق عليها فيما بعد اسم، الثقافة الهلينية أو اليونانية[16] ارتسمت سماتها الخاصة على مدى أكثر من أربعة قرون كثقافة متميزة قطعت معرفياً مع ما سبقها من أنظمة فكرية، بالتحول من السماء إلى الأرض وبالبحث في قضايا الإنسان_ السياسة_ القوانين_ الطبيعة_ الأخلاق_ والاقتصاد، وإنشاء منظومة من المفاهيم، في مقدمتها العقل_ اللوغوس_ أو النوس الذي يحكم العالم، ويشكل نظامه[17]، والنفس، وقوانين عمل هذا العقل فيما سمي_ بالمنطق، أو علم قوانين الفكر. مع أن الميثيولوجيا ظلت محيطة به إلا أنها لم تعد تحدده كما كانت في أنظمة الفكر السابقة في بابل وكنعان ومصر التي كانت تبحث عن الإنسان في ملكوت الإله_ الأب، في السماء

[16] يقول جورج طرابيشي في كتابه (نظرية العقل_ نقد نقد العقل العربي): [إن العقل العربي تجمعه والعقل اليوناني رابطة شراكة، وهذا ليس فقط في لحظة التدوين اللاحقة بل ابتداءً من البداية من لحظة التكوين الأولى في رحم الحوض الشرقي للبحر المتوسط] ص١٤٨.

[17] كان أول من قال بفكرة اللوغوس (Logos) هيراقليطس، فلكي يفسر النظام السائد في الكون بعيداً عن الميثيولوجيا والأساطير قال بوجود قانون كلي يحكم الظواهر ويتحكم في الصيرورة.لقد تصوره محايثاً للطبيعة ومنظماً لها من داخلها، فهو بالنسبة للعالم أشبه بالنفس بالنسبة إلى الإنسان، لا بوصفها جوهراً مستقلاً متميزاً عن البدن بل بوصفها مبدأً لحركته منتشراً في جميع أجزائه. فهو أشبه بنار إلهية لطيفة أو نور إلهي. أما تصور أنكساغوراس للنوس(Nous) العقل الكلي؛ فإنه يختلف من حيث أنه جعله مبدأً مفارقاً غير مندمج في الطبيعة ولا محايث لها، فكان الكون [كاوس Chaos] خليطاً فوضوياً، عماءً مطلقاً فجاء النوس ليقيم النظام فيه، فهو العلة لجميع الأشياء، والقوة المحركة للعالم، فهو شبيه الإله في الديانات التوحيدية] المصدر السابق، ص١٤٠ _ ١٥٠.

منزل ومسكن الآلهة التي أنيطت بها مهمة التحكم بالأرض والإنسان، فإرادة الإله أو مجمع الآلهة أو الإلهات ترسم قوانين عالم الأرض والإنسان، الكون والوجود والفساد. مع أن السيادة في الأرض قد أسندت إلى الإنسان الخليفة فيها والنائب عن الآلهة، وهو مصنوع من جسد وروح على خلاف الآلهة التي هي أرواح فحسب، وله طبيعة مادية وعقل نوراني به يتلقى الوحي من الإله، بالكلمة، التي امتلكت منذئذ قوة الخلق والفعل وفضاءً روحياً له القدرة على تشكيل ما تشير إليه من أشياء. وقد منح ، ليس كل الناس بل بعضهم_الملوك والأبطال والأنبياء والحكماء، الموهبة لمعرفة سر الكلمة، وطريقة عملها كي يتمكن من فهم قوانينها واستخدامها من أجل إبداع قانونه الخاص. فالكلمة قانون العالم، منتشرة فيه، تحكمه وتديره. ولذلك يجب معرفتها. ومن هنا جاء تقديس الكلام وتفوقه على الفعل؛ فوحدة الروح والجسد في الإنسان، هي وحدة العقل والفعل، وهي التي تعطي للكلمة قوتها وتجعلها في حركة مستمرة ومتفاعلة مع تغيير الأشياء وتطورها.

لقد كان نظام الكلمة فتحاً هاماً ونقطة انطلاق للثورة الثقافية التي أخرجت الإنسان من الطبيعة إلى الحضارة، ومن الهمجية إلى الثقافة، ومن ما قبل التاريخ إلى التاريخ، إلا أن جوهره الميثيولوجي الديني الأسطوري، وسيطرة الكهنة على إنتاجه أدى إلى انغلاقه، ثم تفجيره تحت تأثير التطورات الجارية والتي أبدعها العمل الإنساني تحت ضغط الضرورة البيولوجية والحياة الاجتماعية والتوق إلى المعرفة.

فكان نظام الفكر اليوناني خطوة أخرى على طريق التقدم واستكمال العقل لذاته ولموضوعه. إذ غير من مفهوم الكلمة، وبحث عن معنى عقلاني ومحدد لها، كعلاقة تدل على التشابه والمحاكاة، وكتعبير عن تظاهرات اللوغوس في الكون وحركته التي تسود أجزاءه كلها_القانون الذي يتضمن الحق والخير والعدل والجمال، وقد سلبه من الآلهة التي يجب أن تخضع له بالضرورة، وإن كانت تستطيع الخروج عليه في بعض الأحيان، وبما أن الإنسان، والعقل الإنساني هو جوهر هذه العلاقة، فإنه مكلف بكشف تظاهرات اللوغوس والقوانين التي تعمل بها، وبالتالي تحرير الإنسان من القيود التي تربطه بالطبيعة وتجعله عبداً لها، وزيادة حريته في العمل على موضوعاتها، والفصل بين السماء والأرض بتحديد حدود كل منهما؛ مملكة الإنسان، ومملكة الآلهة، ورسم حدود العلاقات بينهما.

فكما فعل أوديب على أبواب مدينة "طيبة" إذ فك أسرار لغز أبي الهول بالإجابات الصحيحة على أسئلته، كذلك على العقل الإنساني الخاص الذي هوجزء من العقل

الكلي(اللوغوس) أن يتوصل إلى اكتشاف قوانين الطبيعة المحيطة بالإنسان، بدراسة ظواهرها، لاستنباط القوانين العامة والخاصة لعملها، وتبين الاختلاف والتشابه فيما بينها وتصنيفها في وحدات عامة ومنفردة للوصول إلى ما هو عام وكلي، وما هو جزئي، باتباع منهج تجريبي، وجدلي، يجعل من الفكر الإنساني موضوعاً لعمل العقل، فيما سمي بالفلسفة، أو علم العلوم.

الحكمة والفلسفة

الفلسفة هي حب الحكمة أو البحث عن الحكمة. والفيلسوف محب الحكمة، مفهومان دخلا في الإرث الثقافي للبشرية، وأسسا لثورة فكرية فجرت الأنظمة السابقة، وخطت بالفكر الإنساني خطوات ثابتة إلى الأمام.

كانت الحكمة في أنظمة الفكر الميثيولوجية الدينية في الوطن العربي القديم مطلوبة لذاتها؛ الحكمة العملية التي تعتمد على الحكمة المأثورة الموجزة التي تفيد الناس في حياتهم وأمورهم، تلخص السلوك العملي وتعلم الفضيلة. وكان الحكيم شخصية عامة ذات سمت ووقار وهيبة، صاحب تجربة متمرساً في الأمور. وكان يمثل قمة الانسجام بين الإنسان والطبيعة، فهو يعمل بقانون الله؛ يجمع بين التأمل والعمل، بين التفكير والممارسة، ويخضع سلوكه ورغباته لهذه الحالة، فهو يستخلص من خبراته وتجاربه ومن علمه ورياضته الروحية في العبادة، ومعاناته الجسدية والروحية ما يعتبره ميثاق الله الذي يأتيه إلهاماً ووحياً على شكل أمثال ووصايا وحكايا تدعو إلى الخير والحق والعدالة والفضيلة والسعادة، ومحبة الغير وخدمة الآخرين والصبر على المكاره والمصائب والشرور[١٨].

لقد أخذ اليونانيون هذا المفهوم عن الحكيم والحكمة إلا أنهم طوروه باتجاه أكثر جذرية فأصبح الحكيم في ظروف وشروط الإنتاج الاجتماعي عندهم، حيث تتمتع الأرستقراطية من السكان الأحرار في المدن بحياة متحررة من العمل اليدوي الذي تقوم به جماهير عريضة من الرقيق. أصبح الحكيم_ الفيلسوف منصرفاً بكليته إلى العمل

[١٨] لقد ظلت هذه الثقافة مروية ومحكية، تتجسد في السلوك ومعايير القيم والأخلاق. واقتصرت فيها القراءة على نخبة صغيرة ممن يعرفون حرفة الكتابة ويقدرون على دفع تكاليف المواد المستخدمة لصناعة الألواح أو تهيئة مواد الكتابة، ولم يتيسر للثقافة أن تصبح مقروءة ألا بعد اختراع الورق وإنتاجه على نطاق واسع "في القرن التاسع الميلادي، في بغداد، بالاستعانة بخبراء صينيين".

الفكري، يحتقر العمل اليدوي الذي هو من مرتبة أدنى بكثير وهو عمل العبيد، كما قال أفلاطون وأرسطو فيما بعد. وأصبحت الحكمة تطلب لغايات أخرى وهي معرفة العالم، ومعرفة الإنسان، كما سيكتب أفلاطون على باب الأكاديمية "اعرف نفسك" معرفة قوانين اللوغوس في الطبيعة وفي الإنسان.

وأصبح إنتاج الثقافة يستهدف تحديد المفاهيم، وممارسة الجدل، وتوليد الأفكار وتوضيح معاني الشرف، والفضيلة، والعدالة، والحقيقة، والعقل، والدولة، والقانون، والأخلاق.. فالفيلسوف يتعامل مع اللغة، والكلام، والخطاب، ويستخدم الحوار والجدال، كما فعل سقراط كي يصل إلى قضايا متفق عليها بين الأحرار، وهي التي تشكل دستور المدينة(القوانين). وقبل الوصول إلى هذه المرحلة كانت الثقافة اليونانية أسيرة التقاليد المقتبسة عن الثقافة العربية القديمة (في موضوعاتها وأساليبها ولغتها الشعرية الميثيولوجية) فالأوديسا والإلياذة لهوميروس، ومفكرة الأيام لهزيود هي ملاحم شعرية تحكي تاريخ الآلهة اليونانية وخلقهم للعالم والإنسان، كما تحكي تاريخ أبطال اليونان: آلهة، وأنصاف آلهة، وبشراً، الذين حاربوا القوى العمياء الشريرة التي تسيطر على العالم؛ قوى الطبيعة الجامحة، والحيوانات المفترسة، والقوى المعادية من البشر الآخرين، تاريخ الملوك والمعابد والعرافين (في معبد دلفي بخاصة)، يوميات الآلهة في الخلق والممارسة، ونبوءات العرافين والكهنة.

والأمر الجوهري في هذه الملاحم أنها جميعها تؤكد على وحدة القبائل اليونانية، بأنسابها أو بأنساب آلهتها، والتركيز على المثل الأعلى اليوناني وهو الكفاح لحماية اليونان، وقهر الشعوب المجاورة، أي التركيز على الفضائل العسكرية والحربية، وهو أمر مفهوم في ظل الهيمنة الفارسية على الجزر اليونانية.

وجاء الخروج على الثقافة الميثيولوجية من المدن اليونانية في آسيا الصغرى التي خضعت للإمبراطورية الفارسية وللدول المدن الآرامية السورية على فترات مختلفة. وكانت على علاقات وطيدة مع المدن الفينيقية فاقتبست علومها وفنونها وأحرزت الثروة والاستقلال حيث أقامت نظاماً اجتماعياً وسياسياً أتاح للأرستقراطية مشاركة واسعة في إدارة وحكم الدولة_ المدينة التي نشأت على طريق التجارة الدولية البري_ البحري إلى أوروبا الغربية. وقد أحرزت تقدماً تقنياً في صناعة زيت الزيتون وصناعة الخزف، وتعدين المعادن، وصناعة السفن وفي الزراعة، مما هيأ لحدوث تقدم علمي ملموس أسس لتراكم مادي وروحي، أدى إلى منعطف ثقافي حاسم نحو فكر جديد تبلور على يد عدد من الحكماء_ الفلاسفة عرفوا في تاريخ الفلسفة بفلاسفة المدرسة

الإيونية. جعلوا ميدان تأملاتهم الطبيعة المادية وظواهرها. فوضعوا بعض الفرضيات لتفسير نشوء الكون والحياة. وقالوا إن أصل الأشياء أربعة عناصر: الماء والهواء والتراب والنار. فقال تالس بأن الماء أصل الأشياء، وقال أنكسمانس أن الهواء هو الأصل، في حين قال هيراقليطس بالنار، وجمع أنبادوقلس العناصر الأربعة إذ هو من مذهب الكثرة وكذلك أنكسماندريس.

وكان تالس أشبه بحرفي يعمل ويخترع الآلات والأدوات الميكانيكية لعصر الزيتون واستخراج الزيت ثروة مدينته ملطية ولصناعة الفخار والخزف، ولتحريك السفن، وكان يحصل على المال لقاء ذلك. بينما كان هيراقليطس كاهن المعبد في أفسوس، وكان يجمع بين الحكمة العملية والنظرية، وقال أن قانون العالم لم تصنعه الآلهة ولا البشر إنما وجد هكذا دائماً وإلى الأبد.

وهكذا كان الحكيم في هذا العصر، في القرن السادس ق.م، غير متميز عن أقرانه في الشرق العربي القديم سواء في السلوك أو العمل أو اللغة الشعرية، أو طريقة إنتاج النص الثقافي، إلا أن الموضوع قد تغير، وكذلك المنهج. فقد أصبحت الطبيعة هي الموضوع، والملاحظة والتجربة والتعميم، ووضع الفرضيات هي المنهج. فقال هؤلاء الحكماء بالتطور والصيرورة الداخلية بموجب قوانين اللوغوس_ العقل العام الذي يسود في الطبيعة وينظم حركتها وفق القوانين التي يمكن معرفتها بالتفكر والتأمل. ووضعوا بذلك الأساس العلمي للتخلص من النظرية الكارثية التي تعطي للآلهة السبب الكافي فيما تقوم به من تدمير العالم بالطوفان، أو بالإحراق أو بالجفاف أو بالأوبئة والأمراض، لتعيد خلقه من جديد وفق مشيئتها ورغباتها وأهوائها. ويمكننا أن نذكر هنا (فيثاغورس) كمثال على هذا الصنف من الحكماء الفلاسفة؛ فهو بشخصه وتعاليمه ومسلكه أقرب إلى مؤسسي الديانات منه إلى الفلاسفة؛ فقد تعلم في مصر وبابل وقضى سنوات طويلة فيهما، فبرع في الهندسة والفلك والحساب، واعتبر الكون والطبيعة نتاج عمل مهندس أعظم. وقال بأن العدد هو سر بناء هذا العالم ولذلك يجب البحث فيه لاكتشاف القوانين العامة. وقد غلبت على أتباعه النزعة الصوفية الدينية المقتبسة من الديانتين البابلية والمصرية. أما المدرسة الإيلية نسبة إلى مدينة إيليا في جنوب إيطاليا فكانت أقرب إلى النزعة العلمية، وكان بارميندس أول مفكر فيها ركز على مسألة خلق العالم قائلاً باللوغوس الكلي والواحد الذي عنه تنشأ الكثرة، وهو المحرك الأول. بينما يعتبر زينون الإيلي هو المؤسس الفعلي للمدرسة، فقد درس مسألة الحركة والسكون في الكون، وشك في المقولات السابقة حولها، وبرهن على بطلان الحركة،

وبطلان الكثرة في الوجـود،وهو مؤسس علم الجدل. في حين كان أنكساغوراس وأكزوفانس يتحدثان عن إله واحد كله بصر، وكله سمع وكله فكر؛ إله ثابت يحرك كل شيء يعقله الناس. أما المدرسة الذرية فكانت خطوة أكثر تقدماً نحو التحليل والتفسير والتعليل العلمي؛ إذ قال فيلسوفها ديموقريطس بالتركيب الذري للطبيعة وبالحركة الدائمة للذرات. على أن هيراقليطس من المدرسة الإيونية يعتبر الأكثر حكمة إذ اعتبر أن الفلسفة هي معرفة ما يحرك الأشياء جميعها؛ فالعالم واحد لم يخلقه إله ولا بشر؛ فالواحد يتكون من جميع الأشياء كما تخرج جميع الأشياء من الواحد، كان العالم منذ الأزل وسيبقى إلى الأبد، وهو نار تخلق وتبلي وتعيد. والحرب هي غاية كل شيء، فالحركة أصل الوجود، ووحدة العالم هي تجاوز لأن كل شيء في حركة تغيير وتبدل دائمين، وهي وحدة صراع الأضداد، لأن العالم كلية متناقضة ومتفاعلة، تخضع لقانون الصيرورة الداخلية الكامنة فيها.

هذه الثقافة الجديدة بقدر ما كانت فكرية تأملية وجدلية مادية في أطروحاتها وموضوعاتها كانت تعكس الحاجات العملية للجماعة التي انبثقت من التحالفات العشائرية والتطورات الاقتصادية، والتحولات الميثيولوجية. وقد تمحورت حول تزايد دور الفرد_ المواطن_ الحر في تشكيل الحياة السياسية والفكرية في مدينته، ومشاركته بفاعلية في حياتها العامة كمقاتل وكمشرع وكقاض، بعد أن قاسى من حكم الطغاة وحكم الأقلية الأوليغاركية والأرستقراطية، فهي ثقافة الخاصة من الأرستقراطيين الذين يجمعون بين الوظائف القيادية الدينية والسياسية والفكرية والعسكرية وبين التفرغ لمعالجة المسائل ذات الطبيعة الميتافيزيقية لإشباع قلقهم الروحي إلى المعرفة.

إلا أن السفسطائيين وهم جيل تال من الحكماء أخذوا على هذه الثقافة استعلاءها واحتقارها للإنسان وتمجيدها للآلهة والتقاليد والنسب والثروة على حساب الإنسان كذات. وأعلنوا الثورة عليها مضامين ومعايير وقيماً وما تقدسه من آلهة وعقائد وامتيازات طبقية. فقال بروتاغوراس مبرراً خروجه على هذه الثقافة "بأن الإنسان هو مقياس الأشياء" وليس العكس، فهو الغاية، وهو مقياس الوجود واللاوجود والمعرفة والجهل. وهدف كل دولة وكل سلطة يجب أن يكون إعلاء شأن الإنسان تجاه جميع الموجودات الأخرى وبخاصة تجاه الآلهة. وانصرف السفسطائيون وأكثرهم من معلمي الخطابة والأساليب البلاغية اللغوية إلى تعليم الجدل الذي لا يقدس أية حقيقة أو قيمة، وهدفه الوحيد هو إبطال حجة الخصم وتسفيه آرائه ودحضها من خلال التلاعب بالألفاظ وأسلوب بناء الخطاب، وكل مسألة تحتمل الخطأ والصواب وفيها الحق

والباطل والخير والشر، ومن الوجهة الأخلاقية كل شيء نسبي بحسب مصلحة المحاور، فالقضية وضدها صحيحان وخاطئان في نفس الوقت ويمكن البرهنة عليهما بنفس الحجج والبراهين. وبذلك أصبح الخطاب الثقافي مجموعة من المغالطات والقواعد اللغوية الشكلية والبلاغية والأقيسة المنطقية التي ترد كل شيء إلى الإنسان. مما خلق أزمة فكرية وروحية عميقة، وفجر الثقافة قبل السقراطية[١٩]. فالتحول من الكلام عن الآلهة إلى الكلام عن الإنسان والجماعة البشرية، ثم إلى الفرد المواطن في المدينة_ الدولة مع ما رافقه من تغييرات سياسية واقتصادية وفكرية _ حروب البيلوبونز وانهيار حكم الطغاة في المدن اليونانية، واتساع التجارة البحرية وزيادة الثروة لدى الطبقات الجديدة التي نافست أرستقراطية الأرض والأشراف، والصراعات الاجتماعية، الحرب بين العوام والأرستقراطية، وانهيار منظومة القيم والأخلاق القديمة، وتطور علم الهندسة على يد إقليدس والحساب والرياضيات لدى فيثاغورث، كل ذلك مهد للثورة الثقافية التي بدأها السفسطائيون، وأكملها الثالوث الفلسفي: سقراط_ أفلاطون_ أرسطو، في أثينا المدينة التي برزت بعد الحرب الميدية_ اليونانية[٢٠] كأقوى دولة في اليونان سياسياً واقتصادياً وعسكرياً، وتفوق نظامها الديموقراطي في عهد بريكلس/ ديموقراطية السكان اليونانيين الأحرار الذين يتفرغون للعمل في السياسة، إدارة المدينة والانخراط في الجيش للحرب، وحضور اجتماعات الهيئات الشعبية والمحاكم في الساحات العامة، ومشاهدة المسرح وتذوق الفنون والشعر، والجدل حول الكثير من القضايا، بينما تقوم جماهير

[١٩] يستخدم مصطلح الفلسفة قبل سقراط للإشارة إلى ما يقارب من اثني عشر مفكراً من اليونان فيما قبل سقراط ممن حاولوا أن يعرفوا تركيب العالم وطبيعة الواقع وهم يتدرجون منذ تاليس الذي نشط في أوائل القرن السادس ق.م إلى ديموقريطس في النصف الأخير من القرن الخامس ق.م. وقد جاء أول الفلاسفة من إيونيا وكانت مستعمرة يونانية تقع وسط الساحل الغربي لآسيا الصغرى، وكانت دولة_مدينة مثل ملطية وقد عاشت في رخاء مادي في النصف الأول من القرن الخامس ق.م وعلى اتصال وثيق عن طريق التجارة بالثقافات الأجنبية في مصر وليديا وبابل. كما كانت على اتصال بالمستعمرات اليونانية على البحر الأسود في الغرب. وبالإضافة إلى ذلك كانت إيونيا وريثة ثقافة دينية ترجع إلى ما قبل هوميروس. تلك كانت الظروف التي شجعت، ولو أنها لا تفسر لنا قط الموجة الطاغية من التفكير التأملي التي ظهرت في ملطية وأفسوس وساموس... ولم تدخل أثينا في هذا المجال إلا عندما انتقل إليها أنكساغوراس في السبعينات من القرن الخامس ق.م[نقلاً عن حكمة الغرب، برتراند راسل، ترجمة فؤاد زكريا، عالم المعرفة، الكويت، ص٣١.

[٢٠] الحرب الميدية اليونانية هي حرب بين الإمبراطورية الفارسية ودول المدن اليونانية بقيادة أثينا وأسبارطة في أواخر القرن الخامس ق.م وانتصرت فيها أثينا وأسبارطة وبرزتا كأقوى دولتين في اليونان.

الرقيق في الريف وفي المدينة المحرومة من كل الحقوق بالأعمال اليدوية بعامة.

وقد تميز منتج الفكر في هذه الثقافة بالتفرغ الكامل وبكليته للتأمل والنظر، فتخلى الفيلسوف الحكيم عن العمل اليدوي منقطعاً للتأمل والتفكير وإنتاج الثقافة. وقد ورث سقراط مؤسس هذه الثقافة الفلسفة السفسطائية والمدارس السابقة، وانطلق من هذا التراث باتجاه جديد كل الجدة، وعمل مع تلميذه أفلاطون ثم أرسطو تلميذ أفلاطون على إعادة تنظيمه وفق قواعد ومبادئ أبدعوها. فرفض سقراط الفيزيقيا_ الطبيعة، وأخذ يركز على المسائل الأخلاقية وتبعه أفلاطون وأرسطو، وهذا ما أعطاهم الحق في أن ينظر إليهم على أنهم فلاسفة خلاف غيرهم من الفلكيين والجغرافيين والأطباء ممن كان لهم نشاط ثقافي، وبخاصة في النصف الأخير من ذلك القرن. وكانوا مجمعين على أن العالم يتضمن نوعاً من الحتمية والوحدة الكاملة التي يمكن فهمها وشرحها للآخرين على أساس معقول، نابذين الكثير من اللغة الأسطورية السابقة والميثيولوجيا الموروثة، إلا أنهم ظلوا متأثرين في بعض المسائل بما ورثوه من مزاعم من عصر ما قبل الفلسفة السقراطية[٢١]. فتالس الذي قال بأن كل الأشياء قد صدرت عن الماء، كان يقدم تعبيراً عقلياً عن واقعة مصرية وبابلية أيضاً هي انحسار الماء عن الأرض بعد فيضان النيل ودجلة والفرات، وخروج الأرض من [الكاوس] الثغرة_الخليج، وظهور الإيروس أو الحب الجنسي الدافع إلى مزيد من التمايزات، فقطرات المطر هي البذور التي ترسلها السماء لتخصب الأرض، وتنمو النباتات والمحاصيل عندما يضاجع أورانوس، السماء_جيا، الأرض. كما أن قتل كرونوس له يعني انفصال الأرض عن السماء[٢٢]. فلقد أصبح للأساطير القديمة معنىً ووظيفة جديدين في الثقافة بما يخدم توضيح وتفسير المفاهيم الفلسفية الميتافيزيقية والأخلاقية. هذا بالإضافة إلى تبرير الممارسات السياسية للدولة_المدينة تجاه المسائل العملية للسلطة والتشريع والقضاء. فالفلاسفة الثلاثة اعتبروا النظام العبودي عادلاً وطبيعياً إذ يعمل فيه كل إنسان بما هو أهل له، فالسيد الحر له مؤهلات خاصة كونه يونانياً كي يقود ويسود وينصرف للعمل الفكري والحكمة والحرب، أما العبد فليست لديه أية مؤهلات، فعليه أن يسمع ويطيع، فالأعمال اليدوية هي ما يلائم مواهبه لأنه أدنى في العقل وفي الأخلاق. فسقراط الذي تعلم على السفسطائيين الجدل، هو الذي أسس لنظام الفكر الجديد، دامجاً الفلسفة السفسطائية

---

[٢١] حكمة الغرب، مصدر سابق، ص١٠٣.

[٢٢] الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، المكتبة الأنجلومصرية، بإشراف زكي نجيب محمود، ص٢٢٢_٢٣٠.

والطبيعية في منظومته الفكرية وفي أسلوبه الجدلي_الحواري الجديد بعد تخليصه من مغالطات السفسطائيين، معتمداً لغتهم النثرية وخطابهم للبحث في المفاهيم العامة حول الخير والشر، والعدالة، والفضيلة، والحق والباطل، والبحث في اللغة والدلالات الاجتماعية لتحديد المعاني للوصول إلى الحقيقة التي هي اتفاق الأكثرية مع مطابقة المدلول، من أجل إصلاح الحياة السياسية والاجتماعية في أثينا واليونان. كما أظهره تلميذه أفلاطون في حواراته المتعددة في مؤلفاته المختلفة: في الجمهورية، ومحاورة بارميندس وغورغياس والسفسطائي وفيدوس والسياسي ودفاع سقراط، يقول أرسطو: "كان سقراط يبحث في الفضائل الخلقية وبمناسبتها يسعى إلى تحديد الكليات. كان يبحث في ماهية الأشياء وكان يحاول الوصول إلى أقيسة منطقية. ومبدأ الأقيسة المنطقية ماهية الأشياء"[٢٣].

وأفلاطون هو الذي نقل إلينا فكر سقراط الذي لم يترك كتاباً أو مؤلفاً. أفلاطون التلميذ المخلص والمحب لأستاذه سقراط الذي أسس الأكاديمية على غرار المدارس الفيثاغورثية التي كانت سائدة آنذاك في اليونان، وجعل هدف الدراسة فيها معرفة الحقيقة، أي الارتفاع من الجزئيات اليومية إلى معرفة الحقيقة، ومن الصيرورة إلى معرفة الوجود، وتكوين عادات الاختبار النقدي والفهم الصحيح للقواعد والمعايير التي تحكم موضوعات الوجود[٢٤].

وأفلاطون الذي صاغ فلسفته انطلاقاً من فلسفة المثل عند أستاذه سقراط والتي ترتكز على أن العلم تذكر وأسطورة تعيدنا إلى الميثيولوجيا في الشرق العربي القديم التي تجعل الآلهة مقر الحقيقة ومصدرها، وأن النوع الإنساني مخلد في الآلهة وهو لذلك يمتلك القدرة على الخلود بالعمل لاكتساب الكليات، وما هذه الكليات سوى المثل الأفلاطونية. إلا أن المنهج الأفلاطوني مبتكر وهو يقوم على الاستقراء الإدراكي؛ وهو

---

[٢٣] تاريخ الفلسفة، أميل برهييه، ترجمة جورج طرابيشي، الفلسفة اليونانية، الجزء الأول ص١٢٤.

[٢٤] حكمة الغرب، رسل، مصدر سابق ص١٠٦. ففي الوقت الذي كان فيه البلاغيون والسفسطائيون يقدمون الخدمات للدولة المدينة الذي يتطلب وجود فن كلامي قادر على إخضاع جماهير المستمعين لتأثيره ويحولون النثر إلى ما يشبه الأناشيد والملاحم. كتب أفلاطون مؤلفاته التي تختلف عن خطابات البلاغيين في أنها لم تكن تعرض آراء الخطيب بشأن الأحداث والحياة اليونانية المعاصرة... بل كانت تصويراً حوارياً يحمل طابعاً موضوعياً.. لقد كانت موضوعات محاوراته مختلفة عن محاورات البلاغيين والسفسطائيين، ومع ذلك فإن شخصيات المحاورات كانت تعالج مسائل السياسة والأخلاق في الدولة_ المدينة للبحث عن الماهية في الظاهرات] مجلة عالم الفكر، فؤاد المرعي، نظرية الشعر في اليونان القديمة، عدد ٣،يناير_ مارس ١٩٩٧.

التذكر للجزئيات وصولاً إلى المثل التي هي موجودة خارج الإنسان في العقل الكلي الذي هو الله. يستطيع الإنسان الوصول إليها بالتفكير والتأمل والجدل والحوار. فالمثل أسطورة والتذكر هو الطريقة.

وقد رأى الفيلسوف برتراند رسل أن نظرية المثل عند أفلاطون هي فيثاغورية نتيجة النظرية الرياضية الفيثاغورية؛ نظرية العدد. فكلمة فيلسوف تعني محب الحكمة، أي معرفة الحقيقة، الوصول إلى الحقائق الكاملة وليس الموجودات الجزئية، الجمال بذاته والخير بذاته، التي هي أزلية وموجودة خارج نطاق حواسنا. فالمثال كامل وحقيقي موجود منذ الأزل. وهذه هي مهمة الفيلسوف، لأننا حين نصبح فلاسفة نرى الأشياء على حقيقتها بنور العقل. فمحاورات أفلاطون المختلفة هي سقراطية للوصول إلى المثل الحقائق الخالدة التي تحكم الحياة . فالحياة بل أسلوب الحياة الذي لا يخضع للفحص والاختبار لا يستحق أن يعاش. فكتاب الجمهورية الذي هو محاورة يستهدف تعيين مثال الدولة المثلى_ الذي هو أعلى من كل نماذج الدول الموجودة في اليونان وفي غيرها عصرئذ. حيث تضع القوانين الإلهية أسس العدالة والانسجام فتحدد مواقع كل طبقة في المدينة، وفي محاورة أوطيفرون، عندما يرد أوطيفرون على سقراط بأن المقدس هو مهاجمة من يعتدي على قوانين الآلهة، والمقدس هو ما أمرت به الآلهة، وبالتالي فإن أوامر هيئة الكهنوت يجب أن تنفذ. والقانون عند سقراط وأفلاطون يجب أن يستند إلى الطبيعة ولذلك يظهر أفلاطون في محاورة كريتون- سقراط، وقد رفض الهرب من الحكم الجائر بإعدامه لأن قانون المدينة يجب أن يطبق على الرغم من أن سقراط في محاورة أوطيفرون يرى أن القانون قابل للتغيير بإرادة الناس وبخاصة الحكماء إذا أصبح غير عادل[٢٥].

ولكن أرسطو هو واضع قواعد وأسس النظام والثقافة الجديدين، فقد خلص الطريقة الجدلية من مثالية أفلاطون، وحكمة سقراط غير النظامية، ونبذ كل بحث في الميثيولوجيا وانتقد أفلاطون في محاوراته غير المتسقة، وقطع مع اللغة السابقة التي تحدث بها الفلاسفة السابقون، وجعل موضوعات الفلسفة تركز أولاً على معرفة العقل، وعملية التفكير والقواعد والمبادئ_ البديهيات والمقدمات التي عن طريقها يمكن إنشاء معرفة موثوقة ، وكان أهم ما ألفه هو_ المنطق [نظرية القوة والفعل والإمكان والتحقق، وميتافيزيقيا الجوهر والعرض، والموضوع والمحمول، المقدمة، الحد الأوسط، النتيجة، القياس البرهاني والانطلاق من البديهيات التي تحتاج إلى إثبات، والمقولات:

[٢٥] حكمة الغرب، مصدر سابق، ص١٣٧_١٤٥.

الجوهر، الكيف، الكم، الإضافة، العلاقة، المكان والزمان، والوضع والملك، والفعل والانفعال. ما تعنيه الألفاظ بذاتها، الأسباب والعلل والفاعلية والغائية البيولوجيا والحياة والأخلاق]. فموضوع المنطق إذن هو المعرفة الإنسانية التي ينشئها العقل انطلاقاً من الإحساسات والإدراكات ثم يسبغ عليها المعقولية من خلال عملية التفكير التي يقوم بها بتركيب وبناء العلاقات وتحديد الصفات وترتيب وتنضيد الأشياء حسب قوانين الفكر الفطرية الموجودة فيه، والتي تؤهله للمعرفة. فالمفكر يتأمل ويتحرى، ويستقرئ ويجمع ويلاحظ ويدقق في الجزئيات حتى يصل إلى الكليات التي هي حصيلة هذه العملية الفكرية المضنية وليست تذكراً، إذ لا توجد مثل مفارقة كما قال أفلاطون من قبل، فالفلسفة والفن والعلم الطبيعي هي غايات الفيلسوف للوصول إلى الكليات، بينما الأدب والشعر يعملان على تجزئة الواقع وتقطيعه وعكسه في صور فنية وبأسلوب جمالي مثير للخيال والعواطف، لكنه لا يدخل في مجال الفلسفة والعلم.

والموضوع الثالث للتفكير هو الجماعة البشرية وطبيعة التجمع البشري، وسياسة المدينة وتدبير أمورها واقتصادها ، والأخلاق العامة والخاصة، مما يوصل إلى السعادة التي هي غاية الفلسفة. فأنشأ مدرسة خاصة به هي الليسية في موازاة الأكاديمية لأفلاطون لتعليم فلسفته التي سميت (بالمشائية)* وقد سماه العرب المعلم الأول اعترافاً بعلمه وتقدمه على الجميع.

إن النظام الفكري الذي أكمله أرسطو ، والثقافة الجديدة التي وضع لبناتها سقراط وأفلاطون، وأعطاها أرسطو معانيها الشاملة ، كانت انعطافاً وثورة نحو الإنسان والجماعة ومشاكلهما، وتخليصاً للفكر من الميثيولوجيا التي هيمنت عليه لأحقاب طويلة، بجعل مرجعيته تتمركز في بنية الثقافة نفسها، في الموضوعات والطريقة_ المنطق_ علم قوانين الفكر وفي المناهج؛ بحيث استغنى عن كل المرجعيات الأخرى السماوية والأرضية الغيبية.

* حيث كانت الدروس تلقى في الرواق الطويل للمدرسة، والفيلسوف يمشي ومعه تلاميذه يستمعون إلى شروحه، والحوار والجدل حول الموضوع الذي يدرسونه. وقد عمل أرسطو منذ البداية على التصدي لمسألة القول الشعري [في كتابه الشعر] لتصفية الحساب معه، ليكون متفقاً مع الفلسفة وخادماً لأغراضها المعرفية أي وضع الأسس الفنية لهذا النظام من القول، مفترقاً عن أفلاطون الذي افترض أن مصدر الشعر غير عقلي، وأبعده عن ميدان المعرفة مؤكداً أن فن الكلمة مرتبط بطبيعة المعرفة، الشعر هو المحاكاة وبالمحاكاة يكتسب الإنسان معارفه الأولية، فالشعر قادر على اكتشاف ماهية الأشياء، فالشعر والفلسفة يعالجان موضوعاً واحداً هو العام في تجليه في الفردي.

كان نظاماً منفتحاً على الواقع وعلى الممارسة، يتقدم بجدله الخاص في علاقة وشيجة مع التقدم التقني والاجتماعي والاقتصادي، ويخترع أدواته ويطورها بحسب حاجاته وأهدافه للوصول إلى الحقيقة، إلى العلم.

الهيلنستية -ثقافة الإتصال والإنغلاق-

ومع انهيار دويلات المدن اليونانية واكتساحها من قبل الإسكندر المقدوني الذي فتح الشرق العربي القديم وفارس حتى الهند، انتشرت الثقافة اليونانية وعممت مفاهيمها وطرائقها الجدلية لتصبح عالمية. وتلاقحت مع ثقافات البلدان المفتوحة وهي ثقافات متنوعة وعريقة حضارياً وفكرياً، فنتج عن هذا التفاعل والمقابسة ثقافة جديدة بسماتها وخواصها هي الثقافة الهلنستية. فقد امتزجت الفلسفة والعلم اليونانيين بالفكر الميثيولوجي والعلم البابلي والمصري والكنعاني والفارسي فنشأت الفلسفة الشرقية التي استمدت من النظامين الفكريين المتفاعلين مفرداتها ومفاهيمها ومنظومتها الأخلاقية، لتكون نظاماً فكرياً جديداً هجيناً كما سماه أوزوالد شبنغلر المفكر الألماني في كتابه سقوط الحضارة الغربية. وكان في جوهره نظاماً مغلقاً منذ التأسيس، قد استمد مرجعيته وسلطانه المعرفي من مصدرين تراثيين هما الميثيولوجيا المشرقية القديمة، والفلسفة اليونانية (فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو)، وتلاميذهم وشراحهم الذين انتشروا في أنحاء الإمبراطورية المقدونية، والدول التي ورثتها (البطلمية في مصر، والسلوقية في سوريا والشرق، والأنطوخية في آسيا الصغرى واليونان). وصار إنتاج الثقافة محصوراً بالورثة الذين حولوا الأكاديمية الأفلاطونية، والليسية الأرسطية إلى رابطتين عباديتين موقوفتين على ربات الشعر لا يجوز التصرف بأموالهما الموقوفة والموروثة عن أرسطو، وأعضاؤها كما يذكر أميل برهييه: فئتان من الشيوخ الذين ينتخبون رئيس المدرسة، والفتيان المكلفين بتنظيم ولائم عامة مع مطلع كل قمر جديد يدعى إليها أشخاص من غير المنتسبين إلى الرابطة.... وقد آلت الأرسطوطالية إلى وثوقية جامدة شديدة الجمود والتخصص، ونزعة عقلانية مناوئة ضمناً للدين... فخسرت شعبيتها كفلسفة وتراجعت أمام المدارس الأخرى[٢٦]. وانتقلت من أثينا إلى الإسكندرية التي أصبحت مركز الفلسفة، ومركز إنتاج الثقافة الهيلينستية، وأبرز أعلامها وفي مقدمتهم: (ايراتوستين الجغرافي والرياضي، وإقليدس عالم الهندسة،

[٢٦] تاريخ الفلسفة، أميل برهييه.ترجمة جورج طرابيشي، الفلسفة اليونانية ، الجزء الأول، ص٣٢٤_ ٣٢٨.

وأرخميدس عالم الطبيعة، وبطليموس الفلكي..). لقد نقلت الهيلنستية الفلسفة اليونانية إلى رحاب العالمية وخلصتها من نظرتها الشوفينية المتمركزة حول الإنسان اليوناني وتمجيد فضائله العسكرية والفكرية والرياضية، واحتقار الأجانب واعتبار الرقيق مرتبة أدنى في الخلق. وهي لذلك لم تستطع أن تنمو خارج المدن والمستوطنات اليونانية إلا بعد أقلمتها وطنياً ومعرفياً وإعادة صياغة مقولاتها لتكون ثقافة أممية. وهذا ما قامت به المدارس الفلسفية الجديدة: الأبيقورية[٢٧] والرواقية[٢٨] والكلبية والشكية والأفلاطونية المحدثة والأفلوطينية... وهي وإن لم تقطع معرفياً لا في الموضوع ولا في الطريقة والمنهج معها، فإنها زحزحتها عن بنيتها الأساسية بجعل موضوعها الإنسان بعامة، المواطن في إمبراطورية في دولة عالمية، بدراسة شروط وجوده ومعاناته، وتأسيس نظريات أخلاقية وسلوكية جديدة وفلسفة صاغت مفاهيمها حول العدل والحق والخير والجمال بالاستناد إلى تراث فكري أممي يجمع بين فلسفة أفلاطون وأرسطو والميثيولوجيا الدينية المشرقية، نظريات نشوء الكون والتطورات الكارثية للعالم، إما بالطوفان بالماء أو بالاحتراق بالنار. كما أن نظامها الفكري يستند إلى الجمع بين الفكر والعمل، التأمل النظري والممارسة العملية، كما يجمع الفيلسوف بين شخصية الحكيم المشرقي في أبهى صورة مثل أبيقور، والكاهن في الديانات القديمة وبين شخصية الفيلسوف الباحث عن الحقيقة مثل زينون. فقد ظهر الأبيقوري في صورة صاحب المذهب المقبل على الحياة ومباهجها، بينما ظهر الرواقي بمظهر الإنسان الزاهد صاحب الرسالة العالمية.

لقد فرضت الرواقية سيطرتها الشاملة على الثقافة في العصرين الهيلنستي والروماني كفلسفة للدولة الإمبراطورية، وكمنظومة أخلاقية تعلم الفضيلة والشجاعة والصبر والقناعة، العيش على حافة الهاوية في الدولة العالمية الإمبراطورية، كديانة للفرد المخلوع من عشيرته وقبيلته ومن مدينته، تبشره بالمساواة والأخوة والوعد بحياة أفضل وأكثر عدالة، بعيداً عن التنافس والصراع والحرب. وقد اخترع الرواقيون مصطلحات لغوية ونحوية مطورين أسلوب الكتابة الفلسفية، وقالوا بالقانون الطبيعي كأساس للاجتماع البشري أقدم من الدين والشرائع المكتوبة التي سنها البشر استناداً إلى ذلك

[٢٧] الأبيقورية: نسبة إلى الفيلسوف أبيقور من القرن الرابع ق.م ولد في أثينا ورحل إلى ساموس. تقوم على اللذة والألم؛ اللذة تعرفنا الضرورة، والألم يعرفنا الخطأ، وأسلوب الحياة الذي هو الحكمة تنقله إلينا الإحساسات الصادقة.

[٢٨] الرواقية: مؤسسها زينون الأكيتومي القبرصي الفينيقي الأصل، توفي حوالي ٢٦٤ ق.م. نسبة إلى الرواق الذي كان يعلم فيه.

القانون الخالد والفطري. ومن أشهرهم سينيكا وأبيكتت وشيشرون في العصر الروماني.

لقد صيغ المثل الأعلى للرواقي من واقع العيش والخضوع للدولة الإمبراطورية، فكان يجسد في الممارسة العملية قمة المعاناة والصبر وتحمل المكاره من أجل الوفاء بالعهد والسمو بالمواطنة إلى الآفاق العالمية، مع التأكيد على وحدة النوع الإنساني. فالطبيعة البشرية عالمية والعقل واحد لدى الجميع، وقانون المدينة وقانون الإمبراطورية واحد يقوم على العقل، ولذلك لا تناقض بين الانتماء إلى المدينة_الدولة والدولة الإمبراطورية. وكرست الثقافة المنتجة هذا الاتجاه ملبية الحاجات العامة والخاصة للمواطن العالمي وللسياسات الإمبراطورية وللمدن التي تتمتع بالإدارة الذاتية.

وظلت الرواقية قادرة على التطور بقدر ما ظلت مفتوحة على الموروثات الثقافية للشعوب التي خضعت سياسياً للدولة الإمبراطورية، تقتبس وتدمج وتعيد تركيب مقولاتها لتلائم نفسها مع الوقائع الجديدة. ولتتحول في النهاية إلى ميثيولوجيا دينية من أجل إشباع الحاجات الروحية للجموع المتنافرة، وللطبقات المتصارعة، وللشعوب الثائرة. لتعيد إنتاج الثقافة التي تسمح لروما أن تظل إمبراطورية على الرغم من تنوع جنسيات الأباطرة الحاكمين. فالذرية الفلسفية الرواقية كانت فلسفة فردية وضعت الإنسان الاجتماعي حراً أو عبداً في مرتبة مساوية للآلهة، وبهذا جعلت الثقافة خشبة الخلاص والمدخل إلى الحرية. فإذا كان العبد مقيداً بالقيود والأصفاد الحديدية التي تكبل جسده، إلا أنه يملك جوهراً حراً، ولذلك فهو قادر على أن يتمتع بحريته التي هي ملكه لذاته فحسب، ولا يستطيع أي سيد في العالم أن ينتزعها منه، هي جوهره، إذا هو اعتنق الرواقية وتحلى بفضائلها.

وقد ساهمت هذه الثقافة على الرغم من نزعتها الإمبراطورية وتأييد السلطات لتعاليمها التي تحث على الصبر وتحمل المكاره من أين جاءت، من الآلهة أم من البشر؟. ساهمت في تثوير العبيد وفئات واسعة من الطبقات والشعوب ضد الإمبراطورية الرومانية، وقدمت لهم أيديولوجيا سياسية للتحرر من العبودية. فمهما تكن عديدة نقاط الاتصال والتماس مع الفلسفات التي سبقتها، فقد كانت روحها جديدة كل الجدة. وثمة سمتان تطبعان هذه الروح بطابعهما، أولاهما الإيمان بأنه يستحيل على الإنسان أن يهتدي إلى قواعد للسلوك أو يصل إلى السعادة إذا لم يرتكز إلى تصور للكون متحد بالعقل؛ فالأبحاث في طبيعة الأشياء لا يكمن هدفها في ذاتها إشباع فضول العلم، وإنما عليها توجيه دفة الممارسة. أما السمة الثانية وقد أتت أكلها فهي

الجنوح إلى انضباط مدرسي[٢٩]، فإله الرواقيين ما هو بالأولمبي ولا بالديونيسي، هو إله يحيا مع البشر والكائنات العاقلة وينظم كل ما في الكون لصالحهم، وقوته تتغلغل في الأشياء طراً.. فهو ليس المتوحد الغريب عن العالم بل هو صانع العالم بالذات. وليست فضيلة الحكيم التماثل مع الله كما كان يحلم أفلاطون، والفضيلة المدنية والسياسية كما رسم أرسطو معالمها إنما هي قبول الصنيع الإلهي والمشاركة فيه[٣٠] وهو تصور عربي عن الإله وليس تصوراً هيلنستيا.

إن قوة القدر التي كانت لدى الإغريق تعبر عن قوة لاعقلانية تقسم للناس حظوظهم ، ولا حيلة لهم أمام تصرفات هذه القوة الغريبة المتعالية التي يجهلونها وتتدخل في الساعات الحاسمة لتبطش أو لتنعم، صارت لدى الرواقيين هي العقل الكلي الذي بموجبه وقعت الأحداث في الماضي وتقع في الحاضر وستقع في المستقبل[٣١]. والرجل الحكيم لا يخاف القدر فهو يعرف أنه أمر جوهري في العالم ولذلك فهو يعمل بمقتضى معرفته هذه ويقبل بمصيره مهما كان . يقول سنيكا: "أنا لا أطيع الله بل ألتزم بما قرره.. يجب أن نوقف إرادتنا مع الأحداث بحيث يأتي ما يطرأ منها موافقاً لمشيئتنا"[٣٢] ومع هذا الانصياع للضرورة فإن مجال الاختيار الإنساني ما زال واسعاً، وعليه تأسس الفعل الذي به يواجه الرواقي العالم ويباشر حياته بفعالية.

ثقافة الإنعزال -ميثيولوجيا الإغتراب.

> "حيثما توجد السلطة توجد المعرفة أو نوع محدد منها، وحيث توجد المعرفة يوجد حد معين من السلطة. إن مجرد ممارسة السلطة يؤدي إلى خلق المعرفة، وابتداءً من المعرفة وتجميع المعلومات وبالتالي استخدامها وممارسة المعرفة ينتج نوعاً من السلطة"
>
> ميشيل فوكو

ظلت الميثيولوجيا اليهودية مفتوحة على الفكر السابق والمعاصر لها في الشرق العربي

---

[٢٩] تاريخ الفلسفة، برهييه، مصدر سابق، ج٢، ص٣٥_ ٣٦.

[٣٠] نفس المصدر، ص٥٠_ ٥١.

[٣١] نفس المصدر، ص٦٩.

[٣٢] نفس المصدر، ص٨٤.

القديم حتى القرن الخامس ق.م حيث تحولت إلى أكثر الميثيولوجيات انغلاقاً وتمحوراً على الذات في الفكر الديني على مر التاريخ؛ فبعد أن استمدت أكثر أفكارها وأساطيرها ورموزها وشرائعها وملاحمها حول الخلق وحول الألوهية_ الإله الأب إيل، ثم الإله يهوه_ من الفكر المصري ثم الكنعاني ثم البابلي، واستعارت اللغة الكنعانية لتسجل أسفارها، أعلن كهنتها اكتمالها وتمامها. كان أنبياؤها اللاحقون بعد موسى والذين جاءوا على فترات يطورون هذه الميثيولوجيا ويغنون تراثها الأدبي الديني والملحمي على شكل نبوءات وأمثال بلغة شعرية غنائية، وبما يأتون به من أحكام وتشريعات جديدة تلبية للتطورات الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية. إلا أنها كانت تحمل دائماً طابعاً كارثياً، تهدد الجماعة بالدمار إذا لم تعد إلى طريق الرب، أي الميثاق القديم مع موسى ومع الأب الأقدم إبراهيم، كما تقول الميثيولوجيا التي حفظوها وتداولوها فيما بينهم.

إن نظرة التفوق العرقي والتمحور على الذات والشعور بالغربة في الواقع الذي كانوا هم إحدى مشكلاته الرئيسية، لأنهم ظلوا خارجه على الرغم من أنهم في داخله، يقومون بأعمال النهب والسلب والغزو والقرصنة، ويستولون على الثقافة والحضارة التي ينتجها غيرهم، فيشكلون عنصر السلب والتدمير فيه. كل ذلك جعل القلق والاضطراب والعصيان والخوف جزءاً رئيسياً من ثقافتهم، فكان أنبياؤهم يقودون الثورة ضد ملوكهم فيقتلون أو ينتصرون لتقوم سلالة جديدة تتعهد الإصلاح بالعودة إلى الميثاق القديم، لكنها سرعان ما ترتد وتعود إلى الطريق الذي سلكه من قبلها. لأنه طريق المثاقفة والانصهار والاندماج مع غيرهم.

ولعب الكهنة اللاويون المكلفون بخدمة الرب والذين يحوزون السلطة الدينية وإنتاج الفكر الديني بالإضافة إلى الأنبياء دوراً بارزاً في حفظ وتداول ما اعتبر تراثاً منذ موسى حتى تدمير الهيكل ٥٨٧ ق.م من قبل بخت نصّر الملك الكلداني البابلي الذي قام بسبي اليهود إلى بابل كي يضمن استقرار الأوضاع في فلسطين، ويأمن من إمكانية تحالفهم مع المملكة المصرية. وهناك في المنفى وتحت تأثير ظروف الهزيمة والخوف من التلاشي قام عزرا الكاهن بتدوين ذاك التراث وتقسيمه إلى أسفار/كتب/ سمي بالتوراة /الكتاب/ منعاً لأي اجتهاد أو خروج عن النصوص المدونة، واعتمدت ككتاب وحيد لليهودية. ومنذئذ انغلقت الميثيولوجيا واعتبرت كاملة ومنتهية، وأنيطت سلطة التفسير والتأويل بأيدي مجلس كبار الكهنة السنهندرين: إصدار الفتاوى والاجتهادات فيما يخص

الأحوال الشخصية والمدنية والجزائية، وسمي ذلك بالتلمود والمشنا[٣٣]، وأصبح الأحبار والكهنة سلطة معرفية ودينية داخل الديانة وخارجها. وقد حاول فيلون الإسكندري[٣٤] تفسير التوراة وتأويله بالاستناد إلى الفلسفة اليونانية مستعيراً منها رموزها وأفكارها. معتبراً أن الله (يهوه) التوراتي إله متعال يعمل بواسطة وسطاء بطبيعة تحدد ماهية الوسيط [اللوغوس] الكلمة/ يرى الله فيه نموذج العالم، قوة خلاقة هي الحكمة التي تحدد قوانينه، أما الملائكة فهم صور هوائية ونارية تنفذ الأوامر وهي واسطة النفس للصعود إلى الله ثانية. لكن هذا التفسير لم يعجب الكهنة وإن تأثروا به.

وتجمدت النصوص، وانقسم مجلس السنهندرين إلى كتبة وفريسيين وصدوقيين بعد انهيار اليهودية كثقافة وكدين. حتى جاء يسوع المسيح ففجر النسق الثقافي الذي تكرس عبر مئات السنين.

تاريخياً يمكن إثبات أن المجتمع المغلق لا يهتم بوصف نفسه، ولا شك في أن السبب هو أن الوصف يتضمن شكلاً من التحليل النقدي، مما قد يشجع الأفكار النقدية المحظورة، وكلما أصبح المجتمع أكثر إنفتاحاً زاد إهتمامه بالتأمل، الوصفي أولاً ثم النقدي في حاضره وماضيه...

اليهودية الكلاسيكية، قليلة الإهتمام بوصف أو إيضاح نفسها لأعضاء جالياتها سواء كانوا دارسين للتلمود أم لا. ومما يلفت النظر أن كتابة التاريخ اليهودي، حتى بالأسلوب التحليلي الجاف توقفت كلياً منذ عصر جوزيقوس فلافيوس في نهاية القرن الأول الميلادي وحتى عصر النهضة][٣٥]، لقد جاء خلق الشعب اليهودي لإصلاح الخرق الذي سببه آدم وحواء... فقد إتحد الإله الإبن متجسداً بموسى مع الإلهة شيخيناه، ولسوء الحظ فقد تسببت خطيئة العجل الذهبي بانفصام في رأس الإله، ولكن توبة الشعب اليهودي أصلحت الأمور إلى حد ما][٣٦]. فالتفسير التلمودي هو الأساس،

[٣٣] تعتبر اليهودية أن التوراة وحي من الله على موسى، أما التلمود والمشنا فهما وحي شفوي نزل على موسى وعلمه الكهنة على الجبل شفهياً، ثم مع شروح الجمارا حول ما جاء في التوراة من الوعود.

[٣٤] يهودي من الإسكندرية في القرن الأول ق.م قال عن سفر التكوين بأن الله عقل وضع عقلاً آخر أعطاه لآدم وأعطاه الحس [حواء] وأن الأفعى هي اللذة، قوة الإخصاب، وأن الأنبياء يرمزون إلى طريق العودة إلى الله وأن يعقوب هو النفس وإبراهيم هو المعلم واسحق هو النعمة] موجز تاريخ الفلسفة، ص٢٢٧.

[٣٥] التاريخ اليهودي –الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة –اسرائيل شاحاك. ترجمة صالح علي سوداح– ص٣٤.

[٣٦] نفس المصدر –٥٥

وهو أشد إنغلاقاً من التفسير التوراتي - ولذلك فقد ظلت اليهودية تتغذى ثقافياً من الثقافات المجاورة والمعاصرة بما تتمثله خارجياً وبما يساهم به بعض معتنقيها في هذه الثقافات، لغة وفكراً وهوية.

الحمل والأفعى

لا تظنوا أنني جئت لألغي الناموس والأنبياء. إنني لم آت لألغي الوصايا القديمة بل لأوسع مجالها... إن الناموس العتيق يأمركم أن تجلوا الأب والأم، أما أنا فأقول لا تحبس قلبك داخل والديك، فليخرج للملأ ويدخل كل البيوت.. الكون كله. الإنسان تخم عنده تنتهي الأرض وتبدأ السماء. أنا من سينقش الناموس الجديد في القلوب الجديدة، سأنشر بوابات الرب الأربعة العظيمة، الشرق والغرب والشمال والجنوب لتدخل منها الأمم كافةً. إن حضن الرب ليس مخصصاً لليهود فقط بل ليحضن العالم كله. الرب ليس إسرائيلياً إنه روح مقدس سرمدية"

المسيح_ إنجيل يوحنا.

لم يكن يسوع ابن اليهودية فحسب بل هو ابن الثقافات والميثيولوجيا الدينية التي كان سائدة في مصر الفرعونية (حيث قضى سنواته الأولى لاجئاً ومهاجراً مع عائلته) وفي فلسطين الكنعانية وفي آرام وفينيقيا حيث عاش وتكونت ثقافته وشخصيته، وفي بلاد الرافدين والجزيرة العربية. فقد تمثل هذه الميثيولوجيا، وانطلاقاً منها سعى للخروج من الثقافة اليهودية المغلقة التي تعيش أزمتها المزمنة والحادة منذ وقت بعيد.

إن فكرة المسيا (Missia) أو المسيح المخلص فكرة عميقة الجذور في الميثيولوجيا اليهودية. أنتجتها الشروط العامة السياسية والثقافية التي شكلت الجماعة اليهودية منذ أيام موسى، وعي الجماعة لذاتها وصورتها الخاصة، على أنها جماعة متميزة متفوقة (شعب الله المختار_شعب يهوه_ ثم إيلوهيم، تختلف عن بقية الشعوب والأمم. وتتميز بهذا الاختيار. وعلى هذا الأساس جعلت علاقاتها مع جيرانها، ونظرت إليهم نظرة الدونية والاحتقار والتعالي، وشرعت لنفسها قوانين السلب والنهب، والغزو والاستيلاء على أراضيهم. وانطلاقاً من علاقات القوة والقهر والغلبة أقامت مع الخارج صلات ملتبسة عدوانية، فكان تاريخها الملموس سلسلة من النكبات والهزائم والتشتت

والانهيارات مما زاد في عزلتها وانغلاقها، ودفع بجيرانها إلى التحالف ضدها لرد عدوانها والكفاح ضد ممارساتها العنصرية والعرقية، مما زعزع كيانها وأثار الشكوك حول ثقافتها وحول إلهها ودينها في نفوس أتباعها الذين كثيراً ما تحولوا عنها وذابوا في الشعوب الأخرى، وعبدوا آلهتها واتبعوا شرائعها.

لقد تشكلت العقيدة الكارثية، وعقيدة المخلص_المسيح* من هذه الشروط واقتباساً من العقائد والميثيولوجيات القديمة في الشرق العربي القديم حول الإله الشهيد (تموز، أدونيس، أوزيريس) والأنبياء الشعبيين الذين يأتون على فترات منذرين مبشرين بقدوم هذا المخلص المرسل من قبل الإله الأب ليعيد الحق إلى نصابه[٣٧] ، ومجيء يسوع المسيح ملك اليهود كما كانت الجماهير تسميه، كان خاتمة سلسلة الأنبياء اليهود الذين سجلت التوراة نبوءاتهم وأعمالهم، والمسحاء الكذابين الذين تتحدث التوراة عنهم والذين قضوا إما قتلاً وإما تشريداً ونفياً. وكان بداية عصر جديد نهاية الكارثة التي حلت باليهود بالقضاء على دويلاتهم في فلسطين من قبل الآشوريين والكلدانيين ثم السلوقيين والبطالمة والعرب الأنباط ثم الرومان، وتخريب معبدهم في القدس، وبداية البشارة، الوعد بالخلاص، والعودة إلى طريق الرب يهوه. المسيح ملك اليهود الذي سيعيد مملكة اليهود في فلسطين كما كانوا يتصورون.

إلا أن المسيح المخلص الذي قالوا عنه أنه ملكهم لم يأت وجاء مسيح آخر ينقض الناموس القديم والثقافة اليهودية المنغلقة المتمحورة على شعب الله المختار، ليبشر بناموس جديد لكل الأمم والشعوب، ومضحياً بنفسه ليس من أجل خلاص اليهود بل من أجل الناس كلهم، ولذلك أنكروه وتآمروا عليه وحكموا عليه بالموت.

فلقد تغيرت الظروف والشروط، و لم يعد بالإمكان الخلاص في إطار الناموس القديم، إذ كان لا بد من ناموس جديد، وثقافة جديدة، ووضع القديم في إطار علاقات جديدة للحفاظ على جوهره. أعلن المسيح عن نفسه أنه معلم للناموس اليهودي في أول الأمر مثل غيره من المعلمين، ثم أعلن أنه صاحب رسالة جديدة،

* تستند عقيدة الكارثة والمخلص إلى: (١) إله أب أسبغت عليه صفات القوة والبطش والعقاب والحساب. (٢) شعب مختار إلا أنه كثير الضلال والشكوك، لا يفتأ يحيد عن شريعة الأب. (٣) العقاب بالإبادة الجماعية، بتسليط الأمراض والأوبئة وتفجير البراكين والزلازل والصواعق والطوفان. (٤) التوبة والعودة إلى طريق الرب الإله الأب بالتضحية بالأبناء أو البنات أو الأسرى الأعداء، أو بذبح الحيوانات.

[٣٧] راجع كتابنا [الدولة والدين] الصادر عن دار الأهالي، دمشق ١٩٩٧، ففيه تفصيل واف عن هذه المسألة.

كابن لله الحي، كمخلص للشعب اليهودي، ثم أعلن أنه مبعوث للناس جميعاً.

لقد توفرت الشروط العامة والخاصة لحدوث هذا الانقلاب والقطيعة مع الفكر السابق، كي لا يبقى المسيح يهودياً، وهي:

(١) سياق الحركة الثقافية وجدلها الخاص الذي أعقب التفاعل مع الفلسفة اليونانية بمدارسها المختلفة بعد اجتياح الإسكندر المقدوني للمشرق العربي، وقيام الدولتين البطلمية في مصر وقسم من فلسطين، والسلوقية في الشام والعراق والقسم الآخر من فلسطين، وولادة الفلسفة الإشراقية الصوفية التي هي سليلة تمازج الفلسفة اليونانية والحكمة والميثيولوجيا الدينية العربية المشرقية [البابلية والمصرية والكنعانية] وانتشار هذه الفلسفة، وبخاصة ميثيولوجيا الغنوص الديني ديانة الأسرار بالتوازي مع انتشار الفلسفة اليونانية بعد أرسطو [الأبيقورية والرواقية والأفلاطونية المحدثة والكلبية]. وبخاصة نشوء ونهوض مدرسة الإسكندرية الفلسفية بحيث لم تعد الميثيولوجيا اليهودية قادرة على تلبية الحاجات الروحية والمادية لمعتنقيها، وخضعت لتأثير هذه الفلسفات في الوقت الذي انهارت فيه الممالك و الإمارات اليهودية، وقمعت تمردات اليهود من قبل البطالمة والسلوقيين والرومان[٣٨].

(٢) السيادة الرومانية على البحر المتوسط وأممه وشعوبه وإخضاع العالم المتحضر القديم على شواطئه، مما مكن من زيادة التفاعل والمثاقفة وبروز سلطات معرفية كهنوتية دينية صاحبة مصلحة في السلم الروماني، عملت على ملاءمة نفسها مع الأوضاع الجديدة.

(٣) تفاقم أزمة النظام العبودي في الإمبراطورية الرومانية، واندلاع الثورات في كل مكان ضد هذا النظام البربري الوحشي المسرف في اضطهاد الإنسان وامتهان وجوده.

(٤) أعمال التلاميذ والرسل والإنجيلين وانتشارهم في أرجاء الإمبراطورية للدعوة إلى الدين الجديد، إلا أننا لا نجد في الأناجيل الأربعة سوى انزياحاً محدوداً عن نظام الفكر الميثيولوجي اليهودي القديم الذي أعلن المسيح أنه جاء ليقومه حسب النبوءة الواردة في سفر إشعيا التي وضعتها الأناجيل في مقدمة آياتها: "صوت صارخ في البرية قوموا طريق الرب واجعلوا سبله مستقيمة" وهو صوت يوحنا المعمدان النبي المبشر

---

[٣٨] ظلت على قيد الحياة إمارات يهودية محدودة الاستقلال في عهد السلوقيين والعرب الأنباط، ثم في عهد الرومان تحكم بموجب التقاليد والأعراف اليهودية ، أمارة المكابيين في القرن الثاني ق.م، وإمارة هيرودت في الجليل في القرن الأول ق.م ثم تقضي عليها في عهد الرومان.

بالمسيح والممهد له الذي يلعب دوراً رئيسياً في أحداث الأناجيل، الذي تنقل عنه قوله وهو يعمد الناس بالماء ليطهرهم من الخطايا: "أنا أعمدكم بالماء بينما سيعمدكم الآتي بالروح القدس"، والآتي هو المسيح الذي أخبر إشعيا وأنبياء التوراة الآخرون عن مجيئه وحددوا علاماته، وأناطوا به مهمة إعادة اليهود إلى الطريق المستقيمة. إلا أننا نجد على الرغم من ذلك انقطاعات وتحويلات في موضوعات الأناجيل عما هو سائد في التوراة، وفي الأسفار اليهودية، في الأسلوب وبكيفيات محددة مع أنها لا تصل إلى حد القطيعة الكاملة والانعطاف نحو فكر جديد.

ويمكننا أن نسجل في هذا الصدد أن إنجيل متى[٣٩] هو أقرب الأناجيل إلى أسفار التوراة وأنبياء إسرائيل، ويليه إنجيل مرقص[٤٠] الذي يشير إلى انزياح مهم هو التبشير بين الأمم أي خارج الجماعة اليهودية، بينما كتب إنجيل يوحنا[٤١] بأسلوب الميثيولوجيا الدينية المتأثر بالفلسفة الإشراقية الغنوصية، مستمداً منها رموزه وموضوعاته.

ترتبط الانقطاعات والتحويلات بمسائل رئيسية أربع هي: (١) علاقة المسيح بالتراث اليهودي. (٢) السلطان الإلهي_ المرجع المعرفي الذي باسمه يتحدث المسيح. (٢) علاقة المسيح باليهود والأمم الأخرى وجوهر تعاليمه بهذا الصدد. (٤) العهد الجديد والمسيح ابن الله.

آ_ في المسألة الأولى يقول إنجيل متى: "لا تظنوا أني جئت لأنقض الناموس والأنبياء. ما جئت لأنقض بل لأكمل" أصحاح ٥، آية ١٧. ولا يتحدث إنجيل مرقص عن هذه المسألة، ويبدأ القول باكتمال الشروط لمجيء المخلص: "فقد كمل الزمان واقترب ملكوت الله فقوموا وآمنوا بالإنجيل" أصحاح ١، آية ٥. وأن المسيح يخاطب بالكلمة وليس بالناموس المعطى إلى موسى كما كان يفعل أنبياء بني إسرائيل من قبل على الرغم من إطلاق صفة النبي عليه: "وقال آخرون أنه نبي أو كأحد الأنبياء" ٤، ٦٦. أما لوقا[٤٢] فإنه يربط منذ البداية بين معجزة ولادة المسيح وولادة يوحنا المعمدان

[٣٩] متى: من رسل المسيح الاثني عشر. كان عشاراً في كفرناحوم. له إنجيل كتبه لمسيحيي فلسطين اليهوديي الأصل باللغة الآرامية حوالي ٥٠م.

[٤٠] مرقص أو يوحنا القديس: أحد الإنجيليين الأربعة فتح بيته للرسل والتلاميذ في أورشليم. رافق بولس ثم لازم بطرس في تبشيره وكتب إنجيله حوالي ٦٤م ينسب إليه تأسيس كنيسة الإسكندرية.

[٤١] يوحنا الحبيب: توفي سنة ١٠٠م، ابن زبدي وسلومة أخو يعقوب الكبير من رسل المسيح الاثني عشر والإنجيليين الأربعة. له إنجيل يوحنا والرؤيا وثلاث رسائل.

[٤٢] لوقا: رفيق بولس في أسفاره، كان طبيباً، كتب إنجيل لوقا حوالي ٦٧م وأعمال الرسل بين ٦٨_ ٨٥م.

ابن الكاهن زكريا، وهو يؤكد لمحاوره تاوفيلس" أنه يكتب إنجيله ليروي الحقيقة والقصة كاملة كما نقلها إلينا الذين كانوا هناك منذ البداية ومعاينين وخداماً للكلمة. رأيت أنا أيضاً قد تبينت كل شيء من الأول" ١، ١- ٢- ٣- ولوقا صحب بولس كما في أعمال الرسل[٤٣] وبه تأثر وعنه أخذ ومنه سمع، ويقول بأن المسيح كان يعلم في المجامع اليهودية قبل أن يعلن عن نفسه: "وكان يعلم في مجامعهم ممجداً من الجميع" ٤، ١٥. يعلم الفكر اليهودي القديم كالمعلمين الآخرين، إلا أنه يعلن انقطاعه عن هذه التعاليم فجأة ويحدد اتجاهاته وموضوعاته: "روح الرب علي لأنه مسحني لأبشر الناس، أرسلني لأشفي المنكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق، وللعمي بالبصر، وأرسلني للمنسحقين بالحرية" أصحاح ٤، آية١٨. وبهذا قد حدد مضمون رسالته خارج الفكر اليهودي الديني، فهو يتجه إلى الفئات الفقيرة المسحوقة مبشراً بالخلاص من الأوضاع البائسة الاقتصادية والسياسية والثقافة والاجتماعية، معلناً الحرب على الناموسين الآخرين من الكهنة اليهود ومن الكتبة والفريسيين والصدوقين الذين يعلمون الشكل دون المضامين، ويشاركون في استغلال الناس وزيادة بؤسهم، يغلقون أبواب الأمل بالتهديد بعقاب الإله الجبار وانتقامه، وإدانتهم باسم الناموس لأنهم يخالفونه وهم في كفاحهم اليومي لتأمين قوتهم الضروري: "ويل لكم أيها الناموسيون لأنكم أخذتم مفتاح المعرفة، دخلتم أنتم ومنعتم الداخلين". واستعر الخلاف بينه وبينهم، هؤلاء الذين يمثلون السلطة المعرفية القديمة التي تملك حق تفسير النصوص وإصدار القوانين والتشريعات. وصاروا يلاحقون يسوع متهمين إياه بالخروج على الناموس فيلقون عليه الأسئلة أمام الناس لإحراجه وبيان مخالفاته للإيقاع به "وابتدأ الكتبة والفريسيون يحنقون جداً ويصادرون على أمور كثيرة" ١١، ١٥. "لأنه في المسيح يسوع ليس الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة بل الخليقة الجديدة" ٦، ١٥[٤٤]. فالقطيعة مع الميثيولوجيا القديمة أخذت تنمو بالتدريج وتعلن عن نفسها بإفصاح المسيح عن انفصاله وتميزه عما سبق: "جئت لألقي ناراً على الأرض، جئت لأحرق" إنجيل لوقا، أصحاح ١٣، آية ١٥. ويورد إنجيل متى هذه القطيعة بحدة أقل وبلهجة تصالحية للتفريق بين القول والفعل: "فكل ما قالوه لكم أن تحفظوه فاحفظوه.. ولكن حسب أعمالهم لا تعملوا لأنهم يقولون ولا يفعلون" ٢٣، ٦. فهو يدعو إلى حفظ التعاليم

[٤٣] يشير بولس في رسالة إلى أهل كولوسي "أن في صحبته لوقا وآخرين وباسمهم يقرئهم السلام، يسلم عليكم لوقا الطبيب الحبيب".

[٤٤] رسالة بولس إلى أهل غلاطية.

لأنها تدعو إلى الحق والابتعاد عن عمل الناموسيين لأنهم يفسرون النصوص لخدمة مصالحهم وسلطانهم، فالتحويل ينصرف هنا من القول إلى العمل.

أما في إنجيل يوحنا فنجد الانقطاع والتحويل شبه كاملين منذ البداية من الأسلوب التوراتي القديم إلى أسلوب معرفي صوفي جديد: "في البدء كان الكلمة، الكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هذا في البدء كان عند الله. فكل شيء به كان وبغيره لم يكن شيءٌ مما كان، فيه كانت الحياة، والحياة كانت نوراً والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه" أصحاح ١، آية ١- ٢- ٣- ٤- ٥. ويكرر في رسالته الأولى: "أن الله نور وليس فيه ظلمة البتة" فالله نور والنور هو كل الخير والحق، وهو الذي يضيء العالم، الظلمة وخلق فيها كل شيء فهو الكل والكل هو، وفي هذا ابتعاد عن نظرية الخلق والتكوين التوراتية التي وردت في سفر التكوين التي تقوم على الفصل بين الله والعالم[٤٥]. على أن هذه التحويلات في الموضوعات وفي الأسلوب لم تكن لتشكل قطيعة بالمعنى الإبستمولوجي فقد ظلت مرجعية الفكر الديني تستند إلى التوراة والأسفار والمواثيق والعهود اليهودية القديمة. فالمسيح يُنسب إلى داوود من سبط يهوذا من سلالة مالكة ومنها يستمد شرعيته كنبي، كرسول يتكلم باسم الله لتخليص اليهود وحسب. فقد تعلم وتثقف بالتراث اليهودي مستمداً منه سلطته المعرفية كمعلم، فإشعيا مرجع لأنه بشر بالمسيح، ويوحنا المعمدان كذلك، حتى داوود: "أنا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة فمنهم تقتلون وتصلبون، ومنهم تجلدون في مجامعكم وتطردون من مدينة إلى مدينة" متى، أصحاح ٢٣، آية ٣٤. وهؤلاء هم المصادر الأساسية للشرعية، وما زالوا في العهد الجديد، فقد رد المسيح على الذين يتهمونه وتلاميذه بأنهم لا يصومون مثل اليهود ويأكلون ما هو محرم بقوله: "لا تجعلوا خمراً جديدة في زقاق عتيقة لئلا تنشف، بل لا تجعلوا خمراً عتيقة في زقاق جديدة"/ متى، أصحاح ٩، آية ٧_١٠. وفي لوقا: "ليس أحد يضع رقعة ثوب جديد في ثوب عتيق، وإلا فالجديد ينشف والعتيق لا توافقه الرقعة التي في الجديد، ليس أحد يجعل خمراً جديدة في زقاق عتيقة" ٥، ٢٦_ ٢٧. وفي يوحنا: "أنا قد جئت نوراً إلى العالم حتى كل من يؤمن بي لا يمكث في الظلمة" ١٢، ٤٦. وفي متى أيضاً: "لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً بل سيفاً، فإني جئت لأجعل الابن ضد أبيه والابنة ضد أمها والكنة ضد

[٤٥] [في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة وروح الله يرف على الماء، وقال الله ليكن نوراً فكان نور ورأى الله أنه حسن وفصل الله بين النور والظلمة] ١، ٢، ٣، ٤، ٥ سفر التكوين.

حماتها" ١١، ٣٤.

فالثورة التي يبشر بها المسيح حسب الأناجيل ظلت ملتبسة بالتعاليم اليهودية القديمة ولم تسفر عن نفسها إلا من خلال الممارسة وفي أعمال الرسل والتلاميذ والمؤمنين. فالقطيعة لم تنجز ويطاح بالعلاقات الوشيجة مع الناموس ويدفع بالأمور إلى حدودها القصوى لتحديد هوية الثقافة الجديدة إلا مع الرسول بولس كما سنعرض فيما بعد.

لم يعد ممكناً الحديث عن خلاص خاص بجماعة معينة، فلقد تغير العالم وصار الخلاص عالمياً إنسانياً على مستوى البشرية كلها؛ فخلاص اليهود مما هم فيه من تيه وضلال وفرقة وخضوع للرومان أصبح جزءاً من خلاص عام، وهذا هو جوهر ما بشر به يسوع. وهو ما لم يدركه قادة اليهود حينئذ.

ب_ إن السلطة المعرفية_ الدينية، والمرجعية الكهنوتية التي كانت في أيدي الكهنوت اللاوي وفي المجامع الدينية_السنهندرين، وشيوخ الفرق جماعات وأفراداً، وتشمل تفسير النصوص الدينية وإصدار التشريعات التي تمس حياة اليهود كأفراد وكجماعة. هذه السلطة الشاملة استنكرت ما يقوم به المسيح من أعمال مثل شفاء المرضى، ومساعدة الفقراء ومواساة المحزونين، وما يدعو إليه من زهد وتقشف، والعودة إلى طريق الله، والتوبة وغفران الخطايا، وإلى إصلاح العقيدة. وطالبته بالكف عن التجديف والخروج على الناموس الذين هم حفظته والمسؤولون عن تطبيقه؛ إذ أنه غير مخول من قبلها بالكلام عن مثل هذه الأعمال ولا ممارستها. فلما جاء من الجليل ودخل الهيكل تقدم إليه رؤساء الكهنة وشيوخ الشعب وهو يعلم سائلين بأي سلطان يفعل هذا: "من أعطاك هذا السلطان؟" متى: ٢١، ٢٣. وفي إنجيل مرقص: "كان يعلمهم كمن له سلطان، وليس كالكتبة" ١، ٢٢. "وكان يخاطبهم بالكلمة" ٢، ٢. وفي إنجيل لوقا: "فبهتوا من تعليمه لأن كلامه كان بسلطان" ٤، ٣٢. ورد المسيح بأنه يعمل بسلطان الأب الذي أرسله وأعطاه السلطان الكامل على العالم والناس، فهو لا يعترف بسلطان آخر، أي سلطان المجامع اليهودية والمتولين أمورها، لأن هؤلاء زيفوا التعاليم والناموس. فهو يبشر بروح الرب "الذي أرسلني لأبشر المساكين، أرسلني لأشفي منكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالحرية، وأكرز بمشيئة الرب المقبولة" لوقا: ٤، ١٨. إنه سلطان الأب الذي منحه لابنه والذي مكنه من إعطائه لتلاميذه ورسله "ودعا تلاميذه الاثني عشر وأعطاهم قوة وسلطاناً على جميع الشياطين وشفاء أمراض وأرسلهم ليكرزوا بملكوت الله" لوقا: ٩، ١. "قد نزلت من السماء لا لأعمل بمشيئتي بل بمشيئة الذي أرسلني وهذه مشيئة الأب" لوقا: ٩، ٣٨.

فا لله الأب إله أحياء وليس إله أموات كما قال للصدوقيين الذين لا يؤمنون بالقيامة وجاءوا يسألونه بقصد إحراجه[٤٦]. وعندما استنكر الفريسيون والناموسيون عمله يوم السبت بشفاء المرضى، وهو يوم راحة وسكون لأن ا لله استراح هذا اليوم بعد خلق السماوات والأرض حسبما ورد في سفر التكوين، أجابهم: إنما السبت جعل لأجل الإنسان لا الإنسان لأجل السبت وأن الإنسان هو رب السبت أيضاً" مرقص: ٢، ٢٧. فالمسيح يتلقى سلطانه من ا لله الأب الذي هو في السماوات، ألقى كلمته إلى مريم ليكون ابنه إنساناً يتجسد، وأعطاه سلطاناً وقوة على العالم، وجعل مشيئته من مشيئته. وهو بذلك يتجاوز السلطات المعرفية اليهودية وينقضها ويعمل على تبديلها ليقيم سلطة معرفية جديدة، مرجعية متعالية لا تعترف بسلطان الكهنة والرؤساء والشيوخ ورجال المجامع والمؤسسات الدينية التي جعلت الناموس ضد الإنسان وحكمت عليه بالهلاك دون أمل بالنجاة.

فقال الفريسيون: "إن تركناه هكذا يؤمن به الجميع فيأتي الرومانيون ويأخذون مدينتنا" يوحنا: ١١، ٤٨. ولذلك سارعوا إلى محاربته وأسلموه للسلطات الرومانية بعد محاكمته من قبلهم لإعدامه مصلوباً.

لم يعلن المسيح نقضه للناموس ولا الثورة على الديانة اليهودية بشكل واضح وصريح، إنما الذي كان يفعله ويمارسه تضمن ذلك؛ فقد نقض بالفعل لا بالقول كل ما كان يقدسه المشرعون اليهود ورآه مخالفاً ومتخلفاً، ويشكل قيداً على الإنسان ولا يساهم في تحرره الذاتي. وبذلك أخذت السلطة المعرفية والمرجعية الإلهية الجديدة تتشكل وترتسم على الأرض.

ج_ ظل المسيح حتى المرحلة الأخيرة من حياته قبل الصلب يعلن أنه رسول الأب إلى اليهود وليس إلى الأمم الأخرى فنقرأ في متى: "هؤلاء الاثنا عشر أرسلهم يسوع قائلاً: إلى طريق الأمم لا تمضوا وإلى مدينة السامريين لا تدخلوا بل اذهبوا بالحري إلى خراف بيت إسرائيل الضالة، كونوا حكماء كالحياة وبسطاء كالحمامة" ١٠، ١٦. وفي مرقص: " لم أرسل إلا إلى خراف بيت إسرائيل الضالة" ١٥، ٢٤. ونقرأ في مكان آخر بأن امرأة أممية أو أمية أي غير يهودية_ فينيقية جاءت وسألته أن يخرج الشيطان من ابنتها المجنونة فقال لها: "دعي البنين أولاً يشبعون، لأنه ليس حقاً أن يؤخذ خبز البنين ويطرح للكلاب" ٧، ٢٦_٢٧. فهو نبي يهودي حسب هذه الآيات في سلسلة الأنبياء

[٤٦] سألوه لمن تكون الزوجة التي مات عنها أزواجها السبعة؟ فقال لهم: "ا لله ليس إله أموات بل إله أحياء" مرقص: ح١٢، آية٢٧.

الذين تتحدث عنهم التوراة. ويستدرك مرقص بأنه أمر تلاميذه أن يكرزوا الإنجيل بين الأمم وقد تم هذا بعد صلبه وقيامته حين ظهر أمامهم وهم في طريقهم من أورشليم إلى الجليل، فقال لهم: "اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها" ١٦، ١٥. فلقد أصبحت الرسالة أممية إذن بعد الموت والقيامة، وأصبحت هي الأساس، فلم يعد المسيح مخلص اليهود بل مخلص العالم: "فأنا قد جئت نوراً إلى العالم حتى لا يمكث في الظلمة من يؤمن بي" يوحنا: ١٢، ٤٦. وهذا التحول والانقطاع عن خراف بيت إسرائيل الضالة إلى الأمم إنما جاء بعد الأحداث المأساوية التي رافقت أيامه الأخيرة، واضطهاد السلطات الدينية اليهودية له وملاحقته ومطاردة تلاميذه وهدر دمائهم. فتحول مخلص اليهود إلى مخلص للبشرية من الخطيئة الأصلية بحق الرب، ولم تصبح هذه المسألة جوهرية في الأناجيل وظلت منغمسة وغير متميزة عن المسيح اليهودي، ولم تفصح عن نفسها إلا فيما بعد مع بولس.

د_ إن العلاقة بين الله والمسيح ، بين الأب والابن، مختلفة في الأناجيل وعلى تفاوت؛ فهو ابن الله الذي ولدته مريم زوجة يوسف النجار في إنجيل متى الذي بشرها الله به وهي عذراء لم يمسسها بشر، وبعث إليها بعلامات ورموز وإشارات سماوية ووعود خاصة تمثلت بظهور كواكب ومذنبات، ومجيء رعاة مجوس إلى بيتها لرؤية المولود وهو في المهد، هو إنسان مرسل يجسد كلمة الله. وعند مرقص ابن الله الذي يخاطب بالكلمة، وكما المزارع الذي يزرع البذور كذلك هو يزرع الكلمة في النفوس. بينما يركز إنجيل لوقا على النسب اليهودي، مع التركيز على الحمل الإلهي لمريم من الكلمة الإلهية التي ألقيت إليها، والمعجزة بولادته، ويقرن ذلك بولادة يوحنا المعمدان بعد عقم طويل لوالديه اللذين بلغا من العمر عتيا كدلالة على اقتراب ملكوت الله ومجيء ابنه الذي تجسد إنساناً، وعلى أنه رسول وابن الله، على الرغم من الالتباس بين مفهوم الرسول ومفهوم ابن الله: "فليس أحد يعرف من هو الابن إلا الأب ولا من هو الأب إلا الابن" ١٠، ٢٢. بينما نقرأ عند يوحنا كلاماً جديداً يمثل تحويلاً وانقطاعاً عن الأناجيل الأخرى من الحمل الإلهي لمريم والولادة الإنسانية المعجزة للمسيح إلى الكلام المليء بالرموز، المقتبس من الميثيولوجيات القديمة والفلسفة الإشراقية الغنوصية "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله. هذا كان في البدء عند الله، كل شيء كان به وبغيره لم يكن شيء، كان الحياة والحياة كانت نور الناس والنور يضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه" ١، ١- ٢- ٣- ٤- ٥. "والكلمة صار جسداً وحل بيننا" ١، ١٤. فالله الكلمة_ اللوغوس_ النوس_ القانون الأزلي_ العقل

الكلي كما تقول الفلسفة اليونانية الأفلاطونية هو الذي تجسد وأصبح إنساناً، ابن ا لله. "فا لله لحبه للعالم والناس ضحى بابنه الوحيد لكي لا يهلك كل من يؤمن به بل تكون له الحياة الأبدية فأرسل ا لله ابنه إلى العالم لا ليدينه بل ليخلص به العالم" ٣، ١٦_ ١٧. وفي مكان آخر يورد قول المسيح: "أنا والأب واحد" ١٠، ٣٣. ويكمل يوحنا هذه المقولة في رسالته حيث نجد لديه ولأول مرة فكرة الأقنمة الثلاثة: (الأب والكلمة والروح القدس) في واحد "فالروح هو الذي يشهد لأن الروح هو الحق، وإن الذين يشهدون في السماء هم ثلاثة: الأب والكلمة والروح القدس، وهؤلاء الثلاثة هم واحد. والذين يشهدون في الأرض هم ثلاثة: الروح والماء والدم والثلاثة هم في الواحد" (وحدة الجسد) ٥، ٦_ ٧_ ٨. فالثلاثة الأولون هم الروح والثلاثة الأرضيون هم الجسد، وبهم يتوحد المسيح في السماء والأرض. فنحن هنا أمام مفاهيم أفلاطونية محدثة ثلاثة: ا لله_ العقل الكلي_ النفس الكلية (إنليل وجسده وأمره بالخلق كما في الميثيولوجيا البابلية، تموز الذي يموت ويبعث كي تستمر الحياة. الخصب والخلق والموت والبعث والقيامة، دورة متوازنة ومتناسقة تجسد تبدلات وتحولات الطبيعة وإيقاعاتها الحيوية) فالمسيح بهذا التصور ابن ا لله جعله إنساناً كي يعيش ويعاني ثم يموت ليحل الخطايا ويوحد العالم، ينقض العهود القديمة ليقيم عهداً جديداً* .

كان الأنبياء منذ موسى كما في الميثيولوجيا اليهودية يتلقون كلام ا لله مباشرة كما حصل لموسى عندما كلمه ا لله في العليقة في جبل الطور في سيناء، ولم يستطع رؤيته وإنما سمع صوته وتلقى منه الناموس والوصايا وسجلها على الألواح. وإما بالوحي على شكل نبوءات يتكلم بها الأنبياء. أما أن يتجسد ا لله في إنسان ويخلق له ابناً به يتعرف على العالم وقوانينه ثم يضحي به من أجل خطايا هذا العالم فهو انقطاع حاد عن الفكر اليهودي القديم وانعطاف نحو ثقافة جديدة.

فإله اليهود التوراتي يهوه غيور لا يقبل شريكاً ولا ولداً فهو الذي يملك العالم بمفرده ، قد احتازه عنوة واختار شعبه وأوكل إليه تنفيذ مشيئته، فكما علاقته مع شعبه علاقة عبودية وخضوع كذلك علاقة اليهود بالعالم تقوم على القوة والقهر والإبادة. وكل شعب يتصور إلهه على شاكلته، ويقيم مفهومه تبعاً للظروف والشروط المادية والسياسية والثقافية التي يعيش فيها.

أما الإله الجديد في الأناجيل كما يجسده المسيح يسوع فهو إله محب متسامح، ينفر

* يقول أميل برهييه في كتابه تاريخ الفلسفة: [إن طبيعة المسيح في إنجيل يوحنا متأثرة بالمذاهب الغنوصية ومماهاة عيسى باللوغوس، وفي مقدمة إنجيل يوحنا مماثلة الفيلسوف بالنبي، تجلي ا لله يتم بشكل كلمة]

من الأقوياء والجبابرة والأغنياء، يقرب إليه المساكين والخطاة، الفقراء والتائبين، لا يختص بشعب دون آخر، فهو يحب العالم والناس "أنا البداية والنهاية، أنا الألف والياء، أنا الأول والآخر" كما في رؤيا يوحنا اللاهوتي.

إن هذا الاختلاف والافتراق بين إله التوراة وإله الأناجيل، بين النور وبين القوة الجبارة لم يجعل مؤلفي الأناجيل يدركون مساحة غير المفكر فيه أو الممنوع التفكير فيه والمحرم البحث فيه الذي ورثوه عن اليهودية، وأنهم على طريق ثورة فكرية متميزة عما سبق. وظلوا يدورون في الأطر السابقة حتى جاء بولس ودفع بالاختلاف إلى نهاياته وشرع ببناء الثقافة الجديدة، والدين الجديد.

يمكننا أن نجيب على السؤال حول جوهر تعاليم المسيح كما وردت في الأناجيل الأربعة على تفاوت أنها من ناحية تكملة للناموس اليهودي: "ما جئت لأنقض إنما جئت لأكمل" وسد الثغرات فيه التي أكدتها الممارسة الإنسانية عبر مئات السنين، لمعالجة القضايا المستجدة وتلبية الحاجات المادية والروحية للفقراء والمساكين وإخراج التعاليم القديمة التي جاء بها الناموس والأنبياء وبعث الحياة فيها لتكون مسلكاً للحياة الجديدة، إخراجها من بطون الكتب والأسفار ومن سيطرة الكتبة والكهان والأحبار وتحريرها من احتكار المجامع والشيوخ والرؤساء، وتصحيح العلاقة بين الله والناس برفع قدر الإنسان مقابل الله، لجعل الحياة مقبولة في ظل تردي شروط الوجود، والعسف، والظلم، والكوارث العامة والخاصة ، وتزويد الإنسان بمنظومة أخلاقية تمده بالأمل والعزم على الخلاص بما يتلاءم مع التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويظهر ذلك في خطب المسيح وفي الأمثال التي يضربها ويشرح بها حكمته ومواعظه الأخلاقية، وسلوكه أمام الجموع الشعبية التي بهرتها معجزاته.

وفي الجانب الآخر تجديد وتجاوز الفكر اليهودي، والدعوة إلى عهد جديد وناموس جديد بتأسيسه على علاقات جديدة بين الله والناس تقوم على المحبة والتسامح والرحمة والتواصل. مفهوم أكثر شمولية للإنسان وأكثر أخلاقية، لا يقوم على مفهوم الشعب المختار والإنسان المختار إنما مفهوم الإنسان كجوهر إلهي خلقه الله وميزه عن سائر العالمين_ جوهر الروح "إذ ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان" لأن الله إله أحياء وليس إله أموات، لأن الموتى ليسوا أمواتاً إذا عملوا وفق قانون الإله الأب، فهم سيقومون ويبعثون ويحيون مع الله في جنات الخلد الدائمة. فالإنسان الذي تحدده الأناجيل إذن هو الإنسان المؤمن بالمسيح، بالابن وبأبيه. الإنسان المشبع بالروح القدس، بالحضور الإلهي، بناموس الإيمان الذي يتجسد في حياة المسيح وموته وقيامته بما يشكل أساس

العالم . فكما يقول يوحنا المعمدان في إنجيل يوحنا: "هو ذا حمل الله الذي يرفع خطيئة العالم" ١، ٢٩.[٤٧] لقد شكلت خطيئة آدم بعصيان ربه عندما نهاه عن أكل التفاحة وطاعة الأفعى (رمز الجنس) شكلت عبئاً على الجنس البشري، وكان العهد القديم كله مبنياً عليها، فجاء صلب المسيح ابن الله فداء لهذه الخطيئة لترفع عن كاهل الناس وليفتح باب التوبة والغفران. وبذلك بدأ العهد الجديد. فجوهر المسيحية إذن يكمن في المسيح كلمةً وبشرى وولادةً وحياةً وموتاً وقيامةً_ تحرير الناس من الخطيئة ومن التعاليم الجامدة ومن الطقوس والنصوص الميتة، ومن سيطرة الكهنة والمجامع الدينية. والتضحية هي كلمة السر، وهي مضمون العهد الجديد "هذا هو دمي الذي للعهد الجديد الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا" متى: ٢٦، ٢٧. وفي إنجيل مرقص: "قد كمل الزمان واقترب ملكوت الله" وفي إنجيل لوقا: "هذه الكأس هي العهد الجديد بدمي الذي يسفك عندهم" ٢٣، ٢٠. وفي إنجيل يوحنا: "أرسلني الأب الحي وأنا حي بالأب فمن يأكلني يحيا بي" ٦، ٥٧.

لقد تكرس العهد الجديد بدم المسيح، وسنرى كيف دمج بولس بين كل هذه المعطيات ليبني العقيدة الجديدة.

البولسية

مع بولس الرسول[٤٨] كان الانعطاف الشامل من اليهودية إلى المسيحية: شاؤول الطرسوسي اليهودي والضابط في الجيش الروماني، المثقف بالثقافة اليهودية القديمة وبالفلسفة اليونانية، الذي لم يكن من تلامذة المسيح كما يقول عن نفسه بل من الذين ساهموا في اضطهاد المسيحيين التلاميذ والمؤمنين. وكان له دور أساسي في إعدام يوستفانوس من تلاميذ المسيح الذي قضى المجمع الكهنوتي اليهودي في أورشليم

[٤٧] لفظ حمل يستدعي تذكر نذر إبراهيم الذي أراد التضحية بابنه إسماعيل أو إسحاق حسبما تقول المصادر الإسلامية أو اليهودية، ثم أتاه الملاك جبرائيل بكبش ليفدي ابنه وليضحي به بديلاً. والمسيح هنا حمل، أي الخروف الصغير الذي يضحي به الله من أجل فدية العالم.

[٤٨] اسمه الأول شاؤل، اضطهد المسيحيين بعنف، اهتدى على طريق دمشق نحو سنة ٣٣م وتعمد على يد حنانيا ثم اختلى في شمال شبه الجزيرة العربية مدة ثلاث سنوات باشر بعدها التبشير بين الأمم الوثنية فكان رسولها الممتاز بشرقي مدن آسيا الصغرى: أفسس، غلاطية، ميلاتس، أزمير ومقدونية وفيلبي وتسالونيكي واليونان، كورنثوس وأثينا ٥٠ _ ٥٨م. حبس في القدس مرتين وسيق إلى روما حيث قطع رأسه سنة ٦٧م. له رسالة موجهة إلى الكنائس المختلفة ثم إلى بعض تلاميذه. يطلق عليه رسول الأمم.

بإعدامه وهو أول التلاميذ الذين ماتوا في سبيل العقيدة الجديدة. بولس هذا وإثر صحوة ويقظة روحية جاءته على طريق دمشق كما يذكر وهو يقود مجموعة من السجناء إلى دمشق. تجلى له يسوع وعاتبه على موقفه المعادي له والمضطهد لتلاميذه، وأمره أن يذهب إلى حنانيا أحد الرؤساء اليهود في دمشق والمؤمن بالمسيح ليتلقى منه أصول الدين ويتعمد بالدعوة الجديدة. وهكذا كان فآمن وترك الجندية وهرب من دمشق بعد ملاحقة اليهود له والوشاية به لدى الملك الحارث النبطي الذي كانت دمشق ضمن حدود مملكته حينذاك على أنه يدبر مؤامرة ضد الملك. وظل ثلاث سنوات في العربية ثم عاد إلى دمشق وصار الرسول المبشر بالدين الجديد. يقول في رسالته إلى أهل غلاطية: "ولأصعدن إلى أورشليم، إلى الرسل الذين قبلي، بل انطلقت إلى العربية ثم رجعت أيضاً إلى دمشق"[49]، هو إذن ليس من التلاميذ و لم يتعلم على الرسل كما يعلن في جداله مع بطرس الرسول عندما اختلفا حول الختان، وإنما تلقى ثقافة مختلفة يونانية ويهودية ورومانية وعربية، وكان اعتناقه دين يسوع في شروط وظروف مختلفة بعد مخاض روحي أعقب تجربة عنيفة وشكوكاً متنوعة بالفكر اليهودي، متطلعاً إلى إيمان جديد خارج التعاليم السائدة. وقد ندب نفسه للتبشير بالمسيح في مجمعات اليهود خارج فلسطين بسبب الطلب عليه من قبل اليهود والسلطات الرومانية في فلسطين. فرأى أنها مهمة مستحيلة، وهي تحويل اليهود إلى المسيحية، فهم كثيرو الجدال والخصام مشبعون بتعاليمهم منغلقون على فكرهم، حريصون على امتيازاتهم، كارهون لأي تحول عن دين آبائهم، ينتظرون مسيحهم الخاص. وكانوا معادين للإيمان بإله آخر غير يهوه الذي اختارهم له شعباً. في حين كانت الأمم والشعوب الأخرى متعطشة للانتماء لأي دين يرضي طموحها ويهدئ من شكوكها ويعطيها الأمل بالمستقبل، للإيمان بإله يقدم لها طريقاً للخلاص من الوضع المأساوي الذي تتردى فيه في ظل السيطرة الرومانية والنظام العبودي السائد. وسرعان ما توجه بولس إليها بدعوته ليصبح رسول المسيح إلى هذه الأمم والشعوب معلناً لليهود: "أنا بريء منذ الآن منكم، إني ذاهب إلى الأمم"[50].

في نقضه للناموس القديم اليهودي ركز بولس على المسائل الرئيسية التالية: (١) عهد الختان الذي عقده الرب مع إبراهيم. (٢) الناموس المعطى إلى موسى والذي يتضمن الوصايا العشر. (٣) الكهنوت والعلاقة بين الناموس والسلطة المعرفية والدينية_

[49] غلاطية: ١، ١٨.

[50] أعمال الرسل: أصحاح١٨، ٦.

ا لله والكلمة والعمل والعالم. (٤) ضرورة التغيير في النواميس والعهود بين ا لله والإنسان بسبب تغير الشروط والظروف، وهذا يستدعي تجدد الرسالات الدينية التي تنقض وتُنسخ أو تُكمل.

وحمي الجدل واتسع وتعمق، وفي الدرجة الأولى مع الرسل الآخرين، وتلامذة المسيح، وفي مقدمتهم بطرس الذي احتج على بولس لأنه يعلّم متجاوزاً التوراة والعهد القديم، ويدعو إلى تأسيس عهد جديد على مبادئ جديدة. فينطلق من التاريخ، من نشأة الميثيولوجيا اليهودية منذ إبراهيم وإسحاق ويعقوب (إسرائيل) ويوسف وموسى. وكيف تحولت إلى عقائد وطقوس وممارسات، ابتداء من مقولة الشعب المختار المخصص بنعمة ا لله، وبالنبوءات التي تتنزل عليه بالنواميس والقوانين الإلهية، وترسل إليه الرسل. ويعلن بلا حرج أو افتخار أنه على الرغم من أنه يهودي فريسي، وأنه من سبط عريق لا يقدر اليهود على نكرانه أو الافتخار عليه بيهوديتهم، فهو لا يحب الافتخار بهذا الأصل أو النسب لأنه عبد مؤمن متواضع جعل كل ما في يديه في خدمة السيد المسيح: "أهم عبرانيون؟ فأنا أيضاً. أهم إسرائيليون؟ فأنا أيضاً. أهم من نسل إبراهيم؟ فأنا أيضاً"[٥١].

إن مقولة شعب ا لله المختار هي أسطورة، وعي مغترب اخترعها الكهنة في مرحلة من التاريخ لضمان وحدة وتماسك الجماعة التي هاجرت من مصر في ظروف ملتبسة، وبعد مجيء المسيح وتجسد ابن ا لله إنساناً فقد انقطعت كما يقول بولس كل العهود والوعود القديمة، فمع العهد الجديد، مملكة الإنسان ابن ا لله_ الكلمة والفعل، فالناس كلهم: اليهود والأمم الأخرى أبناء ا لله، وإليهم ومن أجلهم جميعاً أرسل ابنه وفدى به العالم ليخاطبهم ويعمدهم بالروح القدس. ولذلك لا فرق عنده بين اليهودي واليوناني لأن المسيح للجميع.

فالإيمان هو مفتاح الخلاص، الإيمان بالمسيح الوعد والمعجزة والعمل، الابن الإلهي والحمل والولادة والحياة والقيامة، هذه الحدود قد ألغت العهود السابقة وحطمت الحواجز بين الأمم، فالجميع متساوون في المسيح، الاتحاد فيه، الدخول في الحياة الجديدة، في الملكوت الجديد، وهذا هو البعث والقيامة، لأنه إذا كان رفضهم مصالحة العالم، فماذا يكون اقتبالهم إلا حياة بين الأموات[٥٢].

[٥١] رسالة إلى أهل كورنثوس: أصحاح١١، آية ٢٢_ ٢٣.

[٥٢] رسالة إلى أهل رومية: ١١_١٥. ويتابع "إن عبدة الأصنام ليس لهم قانون.ولكن الطبيعة حلت محله فالقانون مطبوع في قلوبهم والقانون الطبيعي السرمدي والثابت هو الذي يجب أن يوجه أعمالنا".

الإيمان هو الحياة، والتحول من الموت أي الوثنية طريق الضلال والابتعاد عن الرب إلى العهد الجديد والحياة بموجب قانون الله وتعاليم ابنه، وفي هذا لا فضل لليهود على الأمم، فكلهم يجب أن يؤمنوا بالمسيح حتى ينالوا الخلاص، ويتمتعوا بالحياة وبالنعمة. فلا يفيد اليهود الادعاء أن الله اختارهم وميزهم عن الأمم، وأرسل إليهم الرسل وبعث إليهم الأنبياء، وأنزل عليهم الشريعة وأعطاهم العهود لأن كل ذلك قد بطل بمجيء المسيح و لم يعد ينفع، لأن ذلك كان كلاماً من الله. أما المسيح فهو ابن الله الذي نسخ ما هو قديم وعتيق "جسداً وروحاً عاش بين الناس، بلغهم رسالة أبيه وفداهم.. فليس أولاد الجسد هم بل أولاد الوعد يحسبون نسلاً"[٥٣] . وأولاد الوعد هم الأمم الذين شملتهم دعوة المسيح بالخلاص. ويعلن بولس أنه علم ذلك السر من المسيح ولا نعرف كيف؟ وهو لم يصاحبه، ولا كان من تلامذته!! السر بأن الأمم شركاء في الميراث، والجسد، ونوال موعدة في المسيح بالإنجيل "وأعطيت هذه النعمة (أي بولس) أن أبشر بين الأمم وأنه بإعلان معرفتي في السر أن الأمم شركاء في الميراث والجسد ونوال موعدة في المسيح بالإنجيل"[٥٤]، توجب التبشير بينهم لإبلاغهم ذلك، فالميراث والوعد لم يعودا وقفاً على اليهود لأنهم شعب الله المختار بل صارا لكل مؤمن بالمسيح أياً كان، لجميع الناس الذين يتحدون بإيمانهم بالمسيح "لمدح مجد نعمته التي أنعم بها علينا في المحبوب الذي فيه لنا الفداء بدمه غفران الخطايا حسب غنى نعمته"[٥٥]. لأن الوحدة الروحية أغنى من القرابة الجسدية وأكثر اتساعاً وشمولاً. "فالله أرسل ابنه في جسد الخطيئة ولأجل الخطيئة، دان الخطيئة بالجسد لأن اهتمام الجسد هو موت، ولكن اهتمام الروح حياة وسلام، ولأن اهتمام الجسد هو عداوة لله"[٥٦] فالاتحاد في الروح في المسيح هو العهد الجديد الذي يحل جميع العهود السابقة وينقضها، والإيمان به: وحدة الروح والجسد: فيتلقى المؤمنون النعمة، والشراكة في الميراث "لأن أبناء إبراهيم هم بالإيمان وليس بالناموس العتيق. إن ابن الله قد صلب ليبطل جسد الخطيئة كي لا نعود نستعبد للخطيئة"[٥٧]. لقد بطل بالإيمان جسد الخطيئة، وأصبحت الروح هي الحقيقة الباقية التي يشترك فيها الجميع، وعليها تؤسس الجماعة العالمية الجديدة، لتحل محل

---

[٥٣] المصدر السابق: ٩، ٨.

[٥٤] رسالة إلى أهل أفسس: ح٣، ٦.

[٥٥] رسالة إلى أهل أفسس:ح١، ٦ _ ٧.

[٥٦] رومية، مصدر سابق: ح٨، من٣ إلى ٧.

[٥٧] رومية، مصدر سابق، ٦، ٦.

الشعب المختار الذي تأسس على القرابة الجسدية. وتلك كانت الخطيئة التي ارتكبها آدم أبو البشر وأمهم حواء عندما عصيا أمر الله أبيهم الأكبر وأطاعا أمر الجسد، فأكلا ما هو محرم، ومارسا الجنس وانساقا وراء شهواتهما. ولغفران تلك الخطيئة ضحى الله بابنه ليحل الناس من ربقة الجسد ومن الخطيئة ليوحدهم في الروح، فالناس كانوا سواء في الخطيئة يهوداً وأمماً، وخلاصهم هو بالمسيح.

كان الفريسيون يطالبون الرسل بأن المؤمنين من الأمم يجب أن يختتنوا وأن يحفظوا ناموس موسى أو يوصوا بحفظه[٥٨]. فرد عليهم بولس وعلى الرسل الذين يرون رأيهم وعلى الكتبة والشيوخ وهو يخاطب المؤمنين من الأمم في أنطاكية وكيليكيا وسوريا: "آياته تكفيهم، الامتناع عن نجاسات الأصنام والزنا والمخنوقة والدم، وأن لا يضع على عاتقهم ثقلاً أكثر من هذه الأشياء الواجبة"[٥٩]. فالمؤمنون بالمسيح لا يطلب منهم الختان ولا حفظ ناموس موسى "فليس الختان والغرلة شيئاً بل حفظ وصايا الله"، وعلى المؤمنين ألا يختنوا أولادهم ولا يسلكوا حسب العوائد، أي اليهودية. ويتساءل بولس: "هل يعني ذلك إبطال الناموس؟" ويجيب: "أفيبطل الناموس الإيمان ؟! حاشا، بل يثبت الناموس، ناموس الإيمان"[٦٠] فالإيمان هو الناموس الجديد، وعلى هذا تتأسس الجماعة المسيحية ولتنفصل عن اليهودية.

يحتج بطرس والرسل الآخرون على اجتهادات بولس وقطيعته مع اليهودية ويرون فيها خرقاً وخروجاً عن تعاليم المسيح التي سمعوها منه وعرفوها عنه والتي أكد فيها أنه مرسل للخراف الضالة من بيت إسرائيل، وأنه إنما جاء ليتمم الناموس وليس لينقضه. فيجيب بولس: "لأني أحسب أني لم أنقض شيئاً عن فائقي الرسل وإن كنت عامياً في الكلام فلست في العلم"[٦١]. فهو يعلم مثلهم بل وأكثر منهم، كما صرح من قبل بأنه يعلم السر الذي أطلعه عليه المسيح من أن الأمم شركاء في الميراث بالإيمان. ويخاطب بطرس موضحاً وجهة نظره من أن الإيمان أهم من الناموس وعليه يبنى العهد الجديد "لكن لما رأيت أنهم لا يسلكون باستقامة حسب حق الإنجيل قلت لبطرس أمام الجميع: إن كنت وأنت يهودي تعيش أممياً لا يهودياً فلماذا تلزم الأمم أن يتهودوا؟ نحن بالطبيعة يهود ولسنا من الأمم خطاة إذ نعلم بأن الإنسان لا يبرر بأعمال الناموس بل

[٥٨] أعمال الرسل: ح١٥، ٥.

[٥٩] أعمال الرسل ح١٥، من ٦ إلى ٣٤.

[٦٠] رسالة إلى أهل رومية.

[٦١] رسالة بولس الثانية إلى أهل كورنثوس: ح١١، ٥.

بإيمان يسوع المسيح نبرر، بإيمان يسوع المسيح لا بأعمال الناموس" [٦٢].

فالإنسان يصبح باراً بالإيمان وليس بأعمال الناموس، وهذا قلب كامل لسلسلة أفاعيل الدين اليهودي، إذ العمل فيه بالناموس أهم من الإيمان ومن كل الأعمال الأخرى. وفي رسالته إلى أهل أفسس يشرح بولس كيف انفتح الباب للأمم ليصبح الجميع متساوين في الإيمان خلافاً لتعاليم الرسل الآخرين: "اذكروا أنكم أنتم الأمم قبلاً في الجسد المدعوين غرلةً من المدعو ختاناً مصنوعاً باليد في الجسد. أنكم كنتم في ذلك الوقت بدون مسيح، أجانب عن رعوية إسرائيل وغرباء عن عهود الموعد، لا رجاء لكم، وبلا إله في العالم، ولكن الآن في المسيح يسوع أنتم الذين كنتم قبلاً بعيدين صرتم قريبين بدم المسيح، لأنه هو سلامنا الذي جعل الاثنين واحداً، ونقض حائط السياج المتوسط أي العداوة مبطلاً بجسده ناموس الوصايا في فرائض لكي يخلق الاثنين في نفسه إنساناً واحداً جديداً صانعاً سلاماً ويصالح الاثنين في جسد واحد مع الله بالصليب قاتلاً العداوة فيه.. فلستم إذاً بعد غرباء ونزلاً بل رعية مع القديسين وأهل بيت الله" [٦٣]. توحيد الاثنين في واحد، نقض حائط السياج المتوسط، توحيد الروح والمادة في جسد واحد، توحيد الله والإنسان، توحيد الأمم واليهود، توحيد الناموس بالإيمان.. سلسلة التوحيدات هذه مبنية على نقض القديم والانعطاف الشامل نحو بناء فكر جديد وثقافة جديدة تنطلق من الإنسان كمفهوم متعال على الروح والجسد هو الله في كينونته وتجلياته، بتثبيت ما هو جوهري وجعله في صلب العقيدة الجديدة، وتنصيب الإيمان كمقولة أولية وبنية متصلة بالعمل الإنساني والنعمة الإلهية لبناء منظومة أخلاقية تستجيب لحياة الناس وحاجاتهم الروحية.

لقد اؤتمنت على إنجيل الغرلة (غير المختونين) كما بطرس مؤتمن على إنجيل الختان، فإن الذي عمل لبطرس رسالة الختان عمل لي رسالة الأمم" [٦٤] "لأنه في المسيح يسوع لا الختان ينفع شيئاً ولا الغرلة بل الإيمان العامل بالمحبة" [٦٥].

هكذا يقول بولس في جداله مع بقية الرسل وهو يولي وجهه بعيداً نحو المستقبل لبناء الثقافة الوليدة: "ولكن بقدر ما جاء الإيمان لسنا بعد تحت مؤدب لأنكم جميعاً أبناء الله بالإيمان بالمسيح يسوع لأن كلكم الذين تعمدتم بالمسيح قد لبستم المسيح،

---

[٦٢] رسالة إلى أهل أفسس ح٢، من١٤ وحتى ١٨.

[٦٣] نفس المصدر: ح٢، من ١١ وحتى ١٩.

[٦٤] رسالة إلى أهل غلاطية: ح٢، ٨.

[٦٥] نفس المصدر: ح٥، ٦.

المسيح ليس يهودياً ولا يونانياً وليس عبداً ولا حراً، ليس ذكراً ولا أنثى، لأنكم جميعاً واحد، المسيح يسوع، فإذا كنتم للمسيح فأنتم إذن لنسل إبراهيم حسب الوعد ورثة"[٦٦].

إن الجدل حول الأصول، والشرعية، والتناقض، والاختلاف بين العهدين الجديد، والقديم يتمركز حول مفهوم جديد للإنسان؛ ففي العهد القديم الإنسان منظوراً إليه كعرق مختار من الله يستثنى منه الآخرون، بينما في العهد الجديد الإنسان نوع ماهيته واحدة مزيج من الله والإنسان متحد في المسيح. ومن هذا الفهم فإن مبادئ المساواة والإخاء والرحمة والنعمة هي التي تؤسس الشرائع وتقيم الجماعات. وها هو بولس يؤنب الناموسيين اليهود الذين يعارضونه ويأنفون من دعوته قائلاً: "هو ذا أنت تسمي يهودياً وتتكل على الناموس، وتفخر بالله وتعرف مشيئته، وتميز الأمور المختلفة متعلماً من الناموس، وتثق بأنك قائد للعميان الذين في الظلمة، ومهذب للأغنياء، ومعلم للأطفال، ولك صورة العلم والحق في الناموس، فأنت إذن الذي تعلم غيرك! ألست تعلم نفسك بالذي تكرز به، أن لا تسرق، أتسرق؟ تقول للآخر ألا يزني، أتزني؟ الذي تستكره الأوثان، أتسرق الهيكل؟ الذي يفتخر بالناموس أتتعدى الناموس؟ تهين الله لأن اسم الله تجدف عليه بسببكم من الأمم كما هو مكتوب. فإن الختان ينفع إن عملت بالناموس، ولكن إن كنت متعدياً بالناموس فقد صار ختانك غرلة"[٦٧]. فتصحيح العلاقة بين الإنسان والله هو البداية لتأسيس مفاهيم جديدة عن الإنسان والمجتمع. وبناؤها على العمل يعني وضعها في إطار ملموس لأن التشدق بالنسب وبالوعد وبالاختيار ما هو إلا ضلال وزيغ، وتقويض العلاقات بين الناس يجعل بعضهم أسياداً والآخرين عبيداً وهذا ما لم يعد يتلاءم مع التطورات الجديدة.

ففي الرسالة إلى العبرانيين ينقض وبشكل جذري مقولات العهد القديم منطلقاً من الربط بين كهنوت ملكي صادق الكنعاني كاهن القدس الذي بارك إبراهيم، فاعترف به كاهناً وقدم له العشر واتبع دينه، وبين كهنوت المسيح الذي أسس ديناً جديداً فأصبح كاهناً إلى الأبد واضعاً ملكي صادق والمسيح في مرتبة كهنوتية واحدة، متجاوزاً الكهنوت اليهودي اللاوي الموسوي. فيكتب: "ملكي صادق كاهن العلي الذي استقبل إبراهيم راجعاً من كسرة الملوك وباركه الذي قسم له إبراهيم عشراً من كل شيء، الذي هو أولاً ملك البحر، ثم ملك شاليم أي ملك السلام بلا أب بلا أم

[٦٦] رسالة إلى أهل أفسس: ح٣، ٢٥ إلى ٢٩.

[٦٧] رسالة إلى أهل رومية: ح٢، من١٧ وحتى ٢٦.

بلا شعب لا بداية الأيام له ولا نهاية حياته بل هو مشبه بابن الله هذا يبقى كاهناً إلى الأبد"[٦٨]. والمسيح خرج من سبط يهوذا الذي لم يتكلم عنه موسى شيئاً من جهة الكهنوت. فهو إذن شبه ملكي صادق لأنه صار ليس بحسب ناموس وصية جسدية بل بحسب قوة حياة لا تزول، لأنه يشهد أنك كاهن إلى الأبد على رتبة ملكي صادق. والناموس لم يكمل شيئاً وإنما تكمل بعهد جديد بدم المسيح الكاهن إلى الأبد. يقول الرب: "أجعل نواميس في أذهانهم وأكتبها على قلوبهم وأن أكون لهم إلهاً وهم يكونون لي شعباً"[٦٩] وهكذا إذا تغير الكهنوت فبالضرورة يعتبر تغيراً للناموس"[٧٠] وهذا القانون الذي يستخرجه بولس من التاريخ يعبر عن جوهر الفكر الديني ومرحليته وارتباطه بالظروف والشروط الاجتماعية والمادية، وتغيره بحسب تغير الأحوال "فإذا قال جديداً عتق الأول وأما ما عتق وشاخ فهو قريب من الاضمحلال"[٧١] وهذا هو النسخ، نسخ شريعة وقيام أخرى.

إن ناموس موسى وعهد الختان اللذين تمسك بهما الرسل وبخاصة بطرس زعيم الحواريين باعتبارهما من صلب المسيحية. جعلهما بولس خارج هذه الديانة مبرهناً بالاستناد إلى الوقائع التاريخية وإلى الشروط الثقافية والسياسية والاقتصادية التي تغيرت بشكل واسع وعميق أنهما صارا عتيقين ولا يمكن تجديدهما. ومجيء المسيح هو الدليل القاطع على نسخ العهد القديم. إذ لم يعد ممكناً الخلاص به. وإذ كان ذلك ممكناً فيكون المسيح قد صلب بلا معنى. وبولس المثقف بالفلسفة اليونانية والحريص على أن لا تصبح القضايا الفلسفية هي محور الجدال الديني[٧٢]. يدفع اللامفكر فيه والمحرم والممنوع الكلام عنه في الفكر الديني اليهودي المسيحي من قبل الكهنوت القديم، والرسل الجدد. يدفعه إلى النور، ويتكلم عنه ليفجر الإطار المرجعي، ويبين عدم ملاءمته وتخلفه عن تلبية الشروط، والحاجات الروحية للناس في ظروف البلبلة والاضطراب والكوارث الاقتصادية والطبيعية والحروب الأهلية والوطنية والتي مهدت لانتصار

[٦٨] رسالة إلى العبرانيين: ١٠، ١٧.

[٦٩] رسالة إلى العبرانيين: ١١، ١٢.

[٧٠] رسالة إلى العبرانيين: ٨، ١٠.

[٧١] رسالة إلى العبرانيين: ٨، ١٠ إلى ١٣.

[٧٢] يقول بولس: "انظروا ألا يكون أحد يتكلم بالفلسفة وبضروب باطل حسب تقليد الناس حسب أركان العالم وليس حسب المسيح. وكان بولس قد التقى في أثينا بالفلاسفة الأبيقوريين والرواقيين" أعمال الرسل، رسالة إلى أهل غلاطية: ٢، ١٣.

الدين الجديد وجعلت المسيح المصلوب رمزاً لعالم يتشوق للخلاص، ولعهد جديد يقوم على المساواة والإخاء والرحمة.

إن الناموس المعطى لموسى هو مجموعة الوصايا العشر التي تلقاها موسى من ربه في العليقة المشتعلة بالنار في جبل الطور في سيناء حيث كلمه الله كما يقول بولس. وأن هذا الناموس خاص بشعب أخرجه موسى من مصر تحت قيادته هارباً باتجاه أرض الكنعانيين. وقد كتب باللغة الكنعانية_ العبرية القديمة على الألواح التي حفظت في تابوت العهد وأحيطت بالتقديس وبطقوس خاصة أشبه بطقوس عبادة الإله يهوه. فصارت جزءاً من العبادة اليومية يقوم بها الكهنة اللاويون وهم في لباس خاص وفي إطار طقوس محددة، ومُنِعَ الشعب من الاقتراب منها أو الاطلاع عليها، وحتى الكهنة المكلفون بصيانتها لا يمكنهم لمسها إلا في شروط خاصة. وقد وردت في سفر التثنية في التوراة على الوجه التالي: "لأن أي شعب عظيم له آلهة قريبة منه كالرب إلهنا في كل أدعيتنا إليه. وأي شعب عظيم له فرائض وأحكام عادلة مثل هذه الشريعة التي أنا واضع أمامكم اليوم"[٧٣] لأن الرب إلهك هو نار آكلة إله غيور.. "وهل شرع الله أن يأتي ويأخذ لنفسه شعباً من وسط شعب يتحارب وآيات وعجائب وضرب بيد شديدة"[٧٤] الرب إلهنا قطع أيضاً عهداً معنا في حوريب ليس مع آبائنا قطع الرب هذا العهد بل معنا نحن الذين هنا اليوم جميعاً أحياء _١ _ لا يكن لك آلهة أخرى أمامي أنا هو الرب إلهك ٥- ٦- ٧ احفظ يوم السبت. أكرم أباك وأمك. لا تقتل. لا تزن. لا تسرق ولا تشهد شهادة الزور على قريبك. ولا تشته امرأة قريبك. ولا تشته بيت قريبك ولا حقله ولا أتنه ولا ثوره. إياك اختار الرب لتكون شعباً أخص من بين الشعوب الذين على وجه الأرض لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك"[٧٥]. إن موسى الذي تهذب بكل حكمة المصريين[٧٦] كما يفتتح بولس نقضه لهذا الناموس، قد أسس لشعب جماعة محددة على قواعد القربى القبلية، إلا أن هذا الناموس أصبح بيد الكهنة والشيوخ وسيلة للتحكم والسيطرة وحيازة السلطة وقيداً على المستقبل. فهم يقمعون الأنبياء المطالبين بالإصلاح، والأحرار الذين يطالبون بإعادة توزيع السلطة داخل الجماعة، فيقتلون ويصلبون ويحكمون بالنفي والطرد على كل مخالف. وهكذا أصبح الناموس وسيلة قهر

---

[٧٣] ح٤، ٧.

[٧٤] ح٤، ٣٤.

[٧٥] ح٧، ٦.

[٧٦] أعمال الرسل: ٧، ٢١.

وإذعان، ولذلك وجه يسوع نقده الحاد لهؤلاء الناموسيين: "ويل لكم أيها الناموسيون لأنكم أخذتم مفتاح المعرفة وإذ دخلتم أنتم ومنعتم الداخلين"[٧٧]. وشرع يتحداهم بمخالفة أحكام هذا الناموس في سلوكه اليومي وأخذ يشفي المرض يوم السبت، ويأكل هو وتلاميذه أيام الصوم اليهودي. وهو ينادي بغفران الخطايا ويقرب العصاة والخطاة ويهاجم الأغنياء ويدعو إلى الزهد والمحبة والرحمة. وانطلاقاً من هذا نقض بولس بقانون الإيمان ناموس موسى داعياً إلى مشاركة الأغنياء للفقراء في أموالهم وتحمل مصائب الحياة بشكل جماعي، وهو يبني الكنيسة الجديدة. فالناموس الموسوي يختص بشؤون الجسد، يتعلق بالعالم المادي، يخص جماعة معينة ولا يمس الروح والإنسان. وتحول مع الكهنة إلى نصوص وشرائع تتعلق بالماضي أكثر من الحاضر. بينما العهد الجديد يثقف الروح، وناموس الإيمان هو ناموس الإنسان المتحد با لله، الأمل بالخلاص وغفران الخطايا والتصالح مع العالم بالمحبة والرحمة والتعاون مع الآخرين، تصعيد حاجات الإنسان المادية وقهر الشهوات وقمع الجسد والابتعاد عن الدنس وكل ما يشد الإنسان إلى الأرض.

أما عهد الختان، الركن الثاني في نقض بولس لليهودية: فهو كما يذكر التوراة عهد قديم عبر في مرحلة تاريخية عن وظيفة اجتماعية تمركزت حول تقوية أواصر القربى بين الجماعة البشرية_ العشيرة الخارجة من رحم التاريخ على عتبة التحولات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها البشرية حينذاك[٧٨]. هذه العشيرة التي أبوها البطريركي إبراهيم. فالختان طقس خاص يرمز إلى ما هو مباح ومحرم وإلى علاقة القربى بين أفراد العشيرة في المرحلة الطوطمية. ويورد التوراة حكاية هذا العهد على الوجه التالي: "ولما كان أبرام ابن تسع وتسعين سنة ظهر الرب وقال له أنا ا لله القدير سر أمامي وكن كاملاً فأجعل عهدي بيني وبينك وأكثرك كثيراً جداً، فسقط أبرام على وجهه وتكلم ا لله قائلاً: أما أنا فهو ذا عهدي معك تكون أباً لجمهور من الأمم فلا يدعى اسمك أبرام بل تكون إبراهيم الآن أجعلك أباً لجمهور الأمم وأثمرك كثيراً جداً وأجعلك أمماً وملوك يخرجون منك. وأقيم عهدي بيني وبين نسلك من بعدك في أجيالكم عهداً أبدياً لأكون إلهاً لك ولنسلك من بعدك. وقال ا لله لإبراهيم أما أنت فتحفظ عهدي أنت ونسلك من بعدك.. هذا هو عهدي الذي يحفظونه.. يختتن كل ذكر منكم، تختتنون في لحم غرلكم فتكون علامة بيني وبينكم، ابن ثمانية أيام يختتن منكم كل ذكر.. أما الذكر

---

[٧٧] إنجيل لوقا: ١٢، ٥٣.

[٧٨] راجع كتابنا (الدولة والدين، بحث في التاريخ والمفاهيم) صادر عن دار الأهالي، ١٩٩٧ دمشق.

الأغلف الذي لا يختتن في لحم غرلة فتقطع تلك النفس من شعبها، إنه قد نكث عهدي[٧٩]. هذا الوعد بالختان ليس إلا رمزاً طوطمياً قديماً قد ساد في مرحلة معينة عند شعوب وقبائل عديدة، وكان معروفاً في مصر قبل إبراهيم والتوراة. وعادة التضحية بالابن البكر للإله الأب كانت معروفة لدى شعوب كثيرة؛ فالقرطاجيون كانوا يضحون بأبكارهم إلى الإله مولوخ وقد استعيض عن هذا الطقس الوحشي بفدية من الحيوانات: الكبش أو الحمل أو الثور أو الجمل أو الطيور حسب الطوطم رمز العشيرة، وإن احتفظت بعض الشعوب بإسالة دم الذكر بقطع الغرلة كتعبير نذري عن العلاقة بالإله الأب. فإبراهيم الذي شاخ وكبر ولم يرزق بأولاد قدنذر أن يضحي بابنه البكر إن رزق بأولاد، وهذا ما ينص عليه التوراة، وأنه ذهب ليضحي بإسحاق فيذبحه عندما جاءه الملاك بكبش كفداء للغلام بينما يذكر القرآن أن المنذور هو إسماعيل[٨٠] فإبراهيم لا يكتفي بقطع غرلة ابنه المنذور بل يلزم كل ذكر من نسله بأن يخضع لهذا النذر ويؤدي هذا الطقس الذي أصبح علامة طهرية محددة.

وقد رأى بولس في عهد الختان طقساً مضى وقته وعتق وشاخ. فقد كثر بنو إسرائيل وكثرت الأمم من حولهم، وصار من الواجب استبدال هذا العهد الخاص بعهد عام يشمل الناس كلهم، وهذا العهد قد مهر بدم المسيح ابن الله الذي ضحى به أبوه ليحل الناس كلهم من الخطيئة، خطيئة الجسد والشهوة وعصيان أوامر الرب. فدم المسيح هو الذي فتح العهد الجديد وألغى العلاقات القديمة علاقات القرابة الجسدية ودم الختان، ليقيم علاقات جديدة هي العلاقات المؤسسة على الإيمان بالروح القدس وبالأب والابن. قال المسيح لتلاميذه في العشاء الأخير: "هذا هو دمي الذي للعهد الجديد، الذي يسفك من أجل كثيرين لمغفرة الخطايا"[٨١].

فالعهد الجديد عهد روحي رفع قيمة الإنسان إلى مرتبة الإله، إنما تحت رعايته

---

[٧٩] أصحاح ١٧، من ١ إلى ١٤.

[٨٠] سورة٣٧، الآية من ١٠٢ إلى ١٠٧ في سورة الصافات: "قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ماذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين، فلما أسلما وتله للجبين، وناديناه أن يا إبراهيم، قد صدَّقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين، إن هذا لهو البلاء المبين، وفديناه بذبح عظيم".] فالتضحية البشرية كانت معروفة عند المصريين والبابليين والكنعانيين، وقصة نذر عبد المطلب ابن هاشم جد الرسول محمد كما تعرضها كتب السيرة معروفة لدى العرب والمسلمين، فقد نذر إن رزق بعشرة أولاد ذكور أن يذبح أحدهم، وجاءت القرعة على عبد الله أصغرهم وهو والد محمد، ومن ثم أشير إليه أن يفديه ويشتريه من الإله كما أشار عليه الكاهن الخزاعي، وهكذا فعل.

[٨١] متى: ح٢٦، ٢٧.

وبوصاياته. وبهذه القطيعة أسس بولس لثقافة إنسانية جديدة وفتح الطريق لبناء اللاهوت المسيحي كنظامٍ معرفي وفكري جديد انطلاقاً من المبادئ التي بشر بها. وسيظل هذا النظام قائماً وقد تحول إلى سلطة معرفية شاملة على يد الكنيسة حتى الإصلاح الديني في القرن السادس عشر.

إن أعمال بولس ورسائله التبشيرية التي جمعت بين الفكر النظري، والممارسة قد فتحت أبواب ثورة فكرية عميقة، استبدلت بالمسيح الابن إله المحبة والرحمة الذي يدافع عن الفقراء والمحزونين ويرفع الضيم عنهم، يعدهم بالملكوت والجنة في حضن أبيه السماوي، يصفح عن الخطاة ويهدي الجبارين. استبدلت إله التوراة إله الشعب المختار الذي قانونه الثأر والعقاب والدمار للمدن وللناس إله القوة والغضب، إله الناموس والوصايا، الأب الذي يفرض قوانينه عنوة وقهراً لتخرج الإنسان من الطبيعة الفيزيقية المتوحشة إلى الحضارة، بالخضوع للضرورة وإرادة المتفوقين الجبابرة وهو الإله كما عرفته الميثيولوجيات السابقة ونقلته اليهودية مع تعديلات وتحويلات خاصة. وتخطاه وتجاوزه بولس بصياغة مفهوم الإله_ الابن الإنسان، بمفهوم جديد للإنسان الذي يطمح للعيش المشترك مع الناس الآخرين الذين هم إخوته في الاتحاد بهذا الإله للخروج من عصر العبودية عشية التحول إلى تشكيلة اجتماعية جديدة ونظام إنتاجي جديد. الإله القديم أب يسوق أبناءه بالقوة، يطردهم بناره وبعصاه ليخرجهم من عاداتهم وتقاليدهم البربرية وخضوعهم لحاجات الجسد والطبيعة، بينما الإله الجديد يرعى أبناءه، يدلهم على الطريق القويم، يشاركهم العذاب والمشقة، يصفح عن أخطائهم ويرأف بضعفائهم، ولا يحكم عليهم. قد ضحى بنفسه من أجلهم، وكان هذا الانعطاف ثورة ثقافية شاملة.

فبولس الذي هو هيليني التربية المتأثر بالرواقية وبالأفلاطونية المحدثة من حيث علم الكون والوجود الكوسموبولوتي، الواثق بالعقل أسس لهذه الثقافة بجمعه بين الفلسفة اليونانية والهيلينستية والمسيحية على شكل منظومة عقائدية وأخلاقية ودينية[٨٢].

وقد مهدت هذه الثقافة والنشاط التبشيري الذي قام به الرسل والتلاميذ والآباء والمؤسسون بإدماج وتمثل الثقافات القديمة واقتباس أساطيرها ورموزها ومناهجها وملاحمها وإعادة توظيفها في البناء الثقافي الجديد الذي وضع قواعده بولس. مهدت لانتصار المسيحية كدين وكثقافة وانتشارها بين شعوب الإمبراطورية الرومانية حتى تم تكريسها كديانة وحيدة في الإمبراطورية في القرن الرابع الميلادي على يد الإمبراطور

[٨٢] تاريخ الفلسفة، أميل برهييه.

قسطنطين الأول. وساعدت الأزمة العامة للنظام العبودي في التعجيل بهذا التحول؛ فقد اخترعت أدوات إنتاج جديدة وتراكمت خبرات ومعارف وأساليب إنتاجية في الزراعة والصناعة وفي التجارة الداخلية والدولية أتاحت الحصول على إنتاجية أعلى وأوفر من إنتاجية العمل العبودي كقوة منتجة رئيسية في مشروعات يديرها الملاك الأحرار وأصحاب الحرف والمشاغل لحسابهم الخاص، في الوقت الذي تصاعدت فيه ثورات العبيد (وأشهرها ثورة سبارتاكوس في القرن الأول الميلادي) وتشكيلهم جيوشاً متمردة تحارب الدولة والملاك وتدمر الأملاك الخاصة بهؤلاء، وتقوم بالنهب والسرقة وقطع الطريق، مما جعل تكلفة العبيد باهظة وغير اقتصادية. هذا بالإضافة إلى الصراعات الاجتماعية الطبقية الأخرى بين الفلاحين والسادة، والحروب من أجل التحرر الوطني والاستقلال. كما أن الفساد في الإدارة الإمبراطورية وتحول الجيش إلى جيش مرتزق أدى إلى تفسخ الأرستقراطية الحاكمة التي كانت تشكل مجلس الشيوخ وحكام الولايات والقناصل والقضاة، وانغماس أفرادها في حياة البذخ واللهو وحيك المؤامرات في الصراع على السلطة بالتعاون مع قادة الجيش.

أما في الجانب الثقافي فإن الأزمة كانت أكثر عمقاً، فالرواقية التي تبناها الأباطرة منذ ماركوس أورليوس كأيديولوجيا لم تشكل نسقاً ثقافياً لتلبية الحاجات الروحية لشعوب الإمبراطورية، فقد ظلت فلسفة الخاصة وعقيدة الحكماء التي توجه سلوك الأحرار وتحدد لهم شبكة أخلاقية اجتماعية معينة في عصر اتسم بالتحولات الكبيرة، تحث على قبول الحياة كما هي بشرورها ومصائبها التي لا تنتهي وتستعين بالصبر والتعفف والزهد للعيش وفق الطبيعة في إطار هذه الحدود.

فهي كذلك لم تكن شعبية ولا جماهيرية، لأن الطبقات الدنيا من العبيد والفلاحين من أبناء الأمم والشعوب الخاضعة لروما كانت لها دياناتها الوطنية وثقافاتها الخاصة، تعيش أزمتها وهي تكافح للخلاص من السيطرة الرومانية.

المسيحية المدرسية

في إطار هذه الشروط جاءت المسيحية كما أسس لها بولس والرسل الآخرون كنسق ثقافي ديني متكامل، كاستجابة عميقة للخلاص من الأوضاع البائسة المتردية، وضعت أمام الشعوب والأمم والطبقات الفقيرة، وبالأخص العبيد، منظومة من الواجبات والحقوق تنطلق من الإيمان بالمخلص يسوع ابن الله وتنتهي بالشهادة والموت

للانضمام إليه في جنات أبيه السماوي[83]، حيث الأمن والراحة والنعيم، أي العمل لتحرير النفوس من المادة وسلطانها للفوز إن لم يكن في العالم الأرضي ففي السماء حيث الجزاء الأكيد. هذا الأمل بالحياة الثانية بدل سلم الأولويات في حياة الناس المسحوقين، فجعلهم أكثر إقبالاً على الحياة والعمل وفق قانون الإيمان الجديد، ودفعهم لقبول التضحيات الجسيمة في سبيل العقيدة؛ القتل والنبذ والعذاب والنفي وفقدان الأهل والأموال وكل شيء.

واستطاع الرسل والمبشرون الدخول إلى الثقافات المختلفة وتفجيرها وإعادة بنائها وفق العقيدة الجديدة بحيث يظهر المخلص يسوع وكأنه جزء أصيل من التراث الميثيولوجي لهذه الشعوب[84]فيظهر المسيح وكأنه أدونيس الإله الفينيقي الذي يموت شهيداً من أجل أن يخلص أتباعه من الحيوانات الشرسة ومن الجدب والجفاف ومن الفناء، ويفديهم بحياته كي تنتظم دورة الأرض الزراعية، فينبت النبات ويثمر، وتتوالد وتتكاثر الحيوانات. أو كأنه الإله تموز الراعي السومري البابلي الذي يموت كي تبعث الموجودات كل عام بعد موتها السنوي. أو أوزيريس المصري، أو أورفيوس وديونيسيوس اليونانيين، أو فشنو الهندي[85]، وكذلك الممارسات الطقسية والاحتفالات الدينية والشعائر الخاصة بالعبادة. فقد اقتبست الكثير من عناصرها من البيئة المحلية، وظهر ذلك في هندسة الكنائس وأشكالها، وفي أسرار العبادة التي يتلقاها المؤمن من الكاهن_ رجل الدين (سر الاعتراف، المناولة، الزواج، الموت...)، وقد ساعد هذا على سرعة انتشار الدين الجديد في كل مكان. وفي مرحلة لاحقة أخذت الفلسفات السائدة الأفلاطونية والأرسطية والرواقية والأفلاطونية المحدثة تتسرب إلى الفكر الديني المسيحي لتصبح مصادر مرجعية في بناء الثقافة والعقائد، وليتراجع الجانب الأسطوري والعاطفي إلى الخلف ليتوارى خلف غير المفكر فيه، ولتتحول العقيدة إلى لاهوت مبني على قواعد

---

[83] قال المسيح: "لا تدعوا لكم أباً على الأرض لأن أباكم واحد الذي في السماوات".

[84] إن أعظم دور قامت به روما كان نقل ثقافة أقدم من ثقافتها وأرفع منها، وتحقق ذلك بفضل العبقرية التنظيمية للحكام الرومان والتماسك الاجتماعي للإمبراطورية.. فقد أتاح التوسع الروماني لجزء كبير من أوروبا أن يصبح وحدة ثقافية.. رغم الاختلافات القومية التي نشبت في عصور لاحقة" حكمة الغرب، برتراند رسل، ترجمة فؤاد زكريا، ج١، ٢٢٤ عالم المعرفة، الكويت.

[85] إن فكرة تجسد الإله في إنسان موجودة في الديانة الهندية، فالإله فشنو ثالث الآلهة الفاعلة في العالم (الآخران براهما الخالق، وشيفا المدمر) هبط وتقمص شخصيات إنسانية عشرات المرات، ولكن أشهرها راما وكريشنا كما ورد في ملحمة الرامايانا الهندية.

أكثر عقلانية وفق المنطق الأرسطي[٨٦]. وتحولت السلطة المعرفية من أيدي الدعاة، والمبشرين وتلاميذ الرسل لتتمركز في أيدي الأساقفة والمفكرين اللاهوتيين، وفي المجامع الدينية، وفي الكنائس التي أسسها المؤمنون لتكون مكاناً لاجتماعهم لأداء الصلوات والعبادات والتشاور لإدارة شؤونهم الخاصة والعامة تحت رعاية الكهنة. وبعد أن اعتنق الإمبراطور قسطنطين الأول المسيحية وجعلها ديناً رسميا للإمبراطورية بموجب مرسوم أصدره سنة ٣٢٦م، وكرسها كعقائد وسلطات، أخذت المؤسسات الدينية والتعليمية بالتكامل في إنتاج نصوص الثقافة الجديدة، وبرز دور الكنائس كصاحبة سلطة روحية واسعة على أتباعها بالتوازي مع السلطات الزمنية التي أصبحت هي أيضاً مسيحية، وصارت تلعب دوراً مركزياً في نشر الدين والدفاع عن الكنائس والعقيدة القويمة. فحصل انزياح ذو مغزى في السلطتين المعرفية والزجرية جعلهما موحدتين في الاستراتيجية والأهداف وقرب بينهما في الوسائل، فتحولت الديانة المخلِّصة، وثقافتها الإنسانية المكافحة إلى مؤسسة ذات هياكل، وعلاقات قوة وسلطات آمرة، وانفصلت عن جماهيرها إذ حددت لها أولويات وأهداف، وهي المشاركة في إدارة الإمبراطورية ورسم سياساتها، بما يعزز نفوذ الرؤساء الدينيين الذين انتظموا في هيئة ذات انضباط وأعراف وتقاليد ومراتب تحدد دور ومكانة ووظيفة كل منهم. كما أن السلطة الزمنية جعلت في صلب استراتيجيتها كدولة مسيحية أن تحمي الكنائس وتقدم دعمها لرجال الدين الذين أخذت تستوعبهم في إطاراتها ومجالسها الاستشارية العامة والخاصة بما يشكل تحالف السلطتين وصياغة ثقافة تخدم أهدافهما المشتركة.

ما يهمنا في النسق الثقافي ليس صحة محتواه وعكسه للحقيقة بل الوظيفة التي يقوم بها في استراتيجيات الفئات النافذة في المجتمع، والطبقات الاجتماعية المتصارعة، ومدى فعاليته في تحقيق الأهداف والمطامح السياسية والاقتصاديةللمجتمع المعني، وقد قامت الثقافة الجديدة بهذه الوظيفة بنجاح.

إن شبكة العلاقات الاجتماعية الدينية والسياسية التي نسجت بين الدولة والكنيسة في الإمبراطورية الرومانية والبيزنطية والدول الإمبراطورية والإمارات الإقطاعية التي ورثتهما خلقت فضاء متعدد المجالات لتبادل السيطرة بين هاتين المؤسستين. فقد صار

[٨٦] أوريجن (Origen): كان تلميذاً لأفلوطين وكان مسيحياً قال بنظرية الثالوث_ الواحد هو الشمس والنوس هو النور يرى به نفسه_ الوعي الذاتي، والعنصر الثالث هو النفس التي تتصف بطبيعة مزدوجة فهي في جانبها الداخلي تتجه إلى أعلى صوب النوس، أما مظهرها الخارجي فيهبط إلى عالم الحس الذي تكون له خالقة" حكمة الغرب، مصدر سابق، ٢٢٧_ ٢٢٨.

أمن الدولة متصلاً بدينها، ومرتبطاً بما تقرره مجامع رجال الكنيسة من قرارات تحدد العقيدة القويمة والصحيحة والإيمان الحقيقي الذي يجب أن يعتنقه كل فرد. وكل من لا يعترف بهذه العقائد يصبح خارجاً على القانون والدولة وعلى الكنيسة معاً. يتعرض للعقاب والمطاردة، فإما التوبة وإما السجن والقتل. فالثقافة تفرض بقوة القمع السلطوي إضافة للقمع الروحي. في المرحلة السابقة كانت الكنائس تحل مشكلة العقيدة والإيمان والخلافات بينها بالحوار الهادئ والسلمي والسجالات الجدلية، وكل يظل على إيمانه إن لم يصل إلى قناعة ، فلا أحد يطارده ليجبره على الخضوع لإيمان مفروض. إذ أن جميع الكنائس متساوية في المرجعية، ولا تملك إحداها السلطة التي تخولها فرض إيمان خاص على الجميع، والدليل على ذلك وجود أربعة أناجيل وكتب الرسل وهي متباينة في كثير من الأحيان. أما بعد أن صارت الكنيسة مؤسسة متحالفة مع الإمبراطورية، وصار الإمبراطور رئيساً شرفياً لها، فقد أصبح أي خلاف داخل العقيدة، أو أي اجتهاد معارض ذا بعد سياسي، والخروج على طاعة الكنيسة المعترف بها من الإمبراطور يعني معارضة الدولة والتمرد على أوامرها.

وابتداء بمجمع نيقية ٣٤٥م الذي اجتمع تحت زعامة الإمبراطور لتوحيد الكنائس وإصدار قانون إيمان يلزم الجميع بالاعتراف به كعقيدة قويمة، تتالت هذه المجامع التي تضم رؤساء الكنائس والأساقفة وكبار المفكرين، في إطار استراتيجية توحيدية من أجل الحفاظ على وحدة الدولة الآخذة بالتمزق والانهيار بسبب الأزمات الاقتصادية والسياسية والثقافية المزمنة. واحتكرت حق تفسير وتأويل النصوص وتقرير ما هي العقيدة القويمة، وإصدار الأحكام ضد معارضيها وإلزامهم بقوة السلاح بالخضوع لتعاليمها. وقد اعتبروا هراطقة يتوجب حربهم وإعادتهم إلى حظيرة الدين القويم . وكان هذا تطوراً حاسماً في سيطرة النسق الثقافي الجديد وشموليته، وبروز سلطات معرفية مرجعية خاصة لإنتاج ما تراه هي صحيحاً واضعة نفسها في خدمة السياسية الإمبراطورية. واتسم فكرها وأداؤها بهذا الطابع السلطوي مما عجل بحدوث الانشقاقات في النسق الثقافي الذي أسسه بولس وبنى عليه الكنيسة. وظهرت الكنائس المختلفة: الأريوسية والنسطورية واليعقوبية والمانوية.. القائلون بالطبيعة الواحدة للمسيح، وبالطبيعتين الإنسانية والإلهية، افتراقهما ووحدتهما، والإرادة والمشيئة[٨٧] والاتحاد والانفصال بينهما.

قال يسوع: " أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله" وكان من الممكن بناء ثقافة

[٨٧] راجع: (أصداء الزمن) بان دوبرا تشينسكي، ترجمة كبرو لحدو.

سياسية مغايرة انطلاقاً من نسق بولس، أي ثقافة سياسية خارج السياسية الإمبراطورية، لكن الالتواء والانزياح في كل الأنساق الثقافية يحصلان بتأثير الشروط المادية والتاريخ الخاص. فالاضطهاد طويل الأمد لأتباع المسيحية، وما عاناه المؤمنون من مطاردة وملاحقة طيلة أكثر من ثلاثمائة عامٍ من قبل الدولة الإمبراطورية الرومانية بحيث أن الرسل والتلاميذ قضوا نحبهم إعداماً وقتلاً. ولذلك فما أن سنحت الفرصة واعتنق قسطنطين المسيحية وجعلها ديناً رسمياً وحيداً حتى انخرطت الكنائس في ممارسة السلطة ضد خصومها لإبادتهم والتخلص منهم نهائيا، وصارت الثقافة السياسية المنتجة ثقافة سلطوية إمبراطورية قطعت مع تاريخها كثقافة إنسانية مكافحة ضد الظلم والفساد والعبودية.

وبعد سقوط روما في أيدي البرابرة سنة ٤٧٦م ، وانهيار الإمبراطورية هناك برز أسقف روما كسلطة روحية وكقوة رادعة في غياب السلطات المدنية الأخرى. وادعى لكنيسته سلطة عليا على كل الكنائس الأخرى، وبأنه الأول ونائب المسيح على الأرض لأن كنيسته هي الأقدم تاريخاً، ومؤسسها هو بطرس الرسول رئيس الرسل الذي أعطاه المسيح الكثير من الصلاحيات وقال له: "كل ما تربطه في الأرض مربوطا في السماء، وكل ما تحله على الأرض محلولاً في السماء"[٨٨] فحلت الكنيسة محل الدولة وبدأ عصر جديد في تاريخ الثقافة، وظهرت أنساق ثقافية متصارعة على وراثة بولس.

لم يقبل الإمبراطور في القسطنطينية والأساقفة في الشرق ادعاء بابا روما، وحاولوا إخضاعه إلا أنهم لم يقدروا، فقد ولدت قوى جديدة وقامت إمارات ودول ونظام إنتاج جديد هو الإقطاعية دعمت ادعاءات بابا روما ودافعت عنه ضد الإمبراطورية في المشرق، وتقدمت أولية السلطة، والحفاظ على الأمن وتكريس الكنيسة وأسقف روما على كل ما عداها. وانزاحت مسألة الاهتمام بالإنسان وإنصاف الفقراء وتحقيق العدالة والأخوة بين الناس، ونشر المحبة والسلام، إلى ميدان اللامفكر فيه لتبرز علاقات القوة والقهر والعنف لإخضاع هذا الإنسان لإرادة الله، والحكم عليه بالخطيئة إلى الأبد، مع أن يسوع قد فداه وطهره منها كما جادل بولس من قبل، وصار الجميع إخوة في الإيمان، وصار عليه أن يحمل وزره وينفذ أوامر الكنيسة كي يحصل على الغفران وأن يتوب مع كل اعتراف وإلا تعرض للحرمان.[٨٩]

---

[٨٨] وأن المسيح قد أوصى لبطرس بالسلطة في روما بموجب وصية مزعومة. انظر كتابنا (الدولة الحديثة والبحث عن الهوية)

[٨٩] في الصراع بين البابا والإمبراطور في عهد نيكولاس الثاني ضد الملك هنري الثالث إمبراطور الإمبراطورية

واشتبكت القوى المتصارعة على السلطة وحيازة قوة القهر؛ الكنيسة ومؤسساتها من جهة، والإمبراطورية والإمارات والممالك الإقطاعية من جهة أخرى. حتى قام القديس أوغسطينوس بإعادة التذكير في كتابه (مدينة الله) بأن هناك سلطتين ومدينتين: مدينة الله، ومدينة البشر، وهما متداخلتان الثانية هي طريق الأولى، وكلتاهما من الله فالإمبراطور والملك والأمير هم أصحاب السلطة في المدينة الأرضية البشرية، والبابا والكنيسة هما أصحاب السلطة الروحية والمعرفية والأخلاقية، وتتمم إحداهما الأخرى. وأثمرت هذه النظرية في توضيح الأزمان الثقافية داخل النسق الثقافي السائد، إلا أنها لم تحل الإشكالية التي ظلت على جدول أعمال الفكر طيلة العصر الوسيط.

واتسمت الثقافة الكنسية هذه بأنها نظام ثقافي لتوطيد الإلهي وقهر الإنساني. فالإنسان في مفاهيمها عدو لنفسه، وعدو للإنسان في جوهره؛ فهو الابن الضال السادر في الخطيئة، العاصي لأوامر أبيه الرب الذي ضحى بابنه من أجل حله منها. وقد تحملت الكنيسة مسؤولية تنفيذ قوانين الأب والابن من أجل وضع هذا الجاني المجرم على طريق الخلاص. وتعهدت أن تعيده إلى الطريق الحق.

وشيد اللاهوت المسيحي فكرياً وعقائدياً، وقانونياً وطقوسياً، وعبادات وأدعية وسير للقديسين، وأساطير ومؤسسات: (الأديرة، الرهبانيات) لخدمة ذلك المبدأ_ قهر الإنسان إرادة وعقلاً ورغبات، وإعادة صياغته وفق قانون الكنيسة كي يكون أداة طيعة في يدها.

وأعيد تأهيل الفلسفة اليونانية؛ فلسفة أرسطو وأفلاطون والرواقية والأفلوطينية لتكون في خدمة هذه الثقافة، ونشأت الفلسفة المدرسية (السكولاستيكية) تحت رعاية الباباوات والكنيسة كأيديولوجيا دينية وسياسية حددت موضوعاتها، ومناهجها وقواعدها من أجل تبرير قوانين الإيمان، والعقائد التي تصدرها الكنيسة باستخدام منطق أرسطو، وكليات أفلاطون، والذرية الرواقية لدحض الثقافات المنشقة التي أخذت تتسرب إلى النسق الثقافي، فتحدث فيه صدوعاً كثيرة وعميقة، وفي مقدمتها الرشدية (نسبة إلى الفيلسوف العربي ابن رشد) التي انتعشت في أوروبا في القرنين الثالث والرابع عشر. والتي هي شرح لفلسفة أرسطو والتعليق عليها والفصل بين الحقيقتين

الجرمانية المقدسة ١٠٥٦_ ١١٠٦م صدر مرسوم بجعل انتخاب البابا داخل الكنيسة أي بيد الكرادلة دون الإمبراطور الذي كان يدحض هذا الحق. وقد تقوت سلطة البابا الروحية بعد موت البابا جريجوري الرابع ١٠٨٥م هيلدبراند بفضل المدن الجديدة الناشئة في لومبارديا وبفضل الحروب الصليبية. وبدأت في هذه المدن ثقافة دنيوية جديدة خارجة عن سلطة الكنيسة" حكمة الغرب، مصدر سابق ج١، ٢٨٨.

الفلسفية والشرعية الدينية في هويتها العربية، وتحديد دائرة اختصاص كل منهما في مجاله بعيداً عن تدخل السلطات الدينية التي تدعي احتكار السلطة المعرفية، وهذا ما كانت تحاربه الكنيسة بكل قوتها المادية والروحية...

لقد كانت مرجعية الفلسفة المدرسية منوطة بقرارات المجامع الدينية، ومراسيم البابوات والأساقفة، وإن كانت تستخدم قوانين المنطق الأرسطي الفكرية في جدالها وبراهينها. فالمهم ليس الوصول إلى الحقيقة بل تبرير الدوغما_ العقائدية والنكوص عن السير بالبراهين إلى نهاياتها، والالتواء بها كي تكون متسقة مع هذه الدوغما التي تحولت إلى تمارين في الجدل والسفسطة، لا تقترب من المساحات المحرمة ولا تخوض فيها. وكان المفكرون والفلاسفة العقلانيون والمتصوفة يتمردون وينشقون . وقامت الكنيسة بتشكيل الديوان العرفي ومحاكم التفتيش لمراقبة الإنتاج الفكري الفلسفي والعلمي والأدبي والقانوني بل والفني، لتمتحن المشكوك بولائهم في أرهب عملية اضطهاد وقمع فكري وخنق للحرية وللإنسان.. كي لا يجرؤ أحد على تحدي سلطتها الطاغية وإنتاج فكر مخالف.

لقد أحرق سافوناورولا[٩٠] في فلورنسا لرفضه التوبة المعروضة عليه لأنه ثار ضد الكنيسة وانضم إلى الجماهير التي أعلنت الجمهورية في ثورة عارمة. كما سجن العالم الشهير غاليلو[٩١] لنشره علم فلك مغايراً لعقائد الكنيسة وفرضت عليه التوبة، وخضع كي لا يحكم بالموت.

لم يكن من الممكن الخروج من هذه الثقافة إلا بتدمير نسقها وأزمانه المختلفة، وتفجيرها، في شروط اقتصادية وسياسية وثقافية مغايرة طرأت على أوروبا الغربية الإقطاعية، وهي نشوء المدن وصعود الطبقة البورجوازية الرأسمالية فيها_ الصناعية والتجارية والمالية، واختراع المطبعة، واكتشاف العالم الجديد، والحروب الصليبية على الدول العربية الإسلامية، وطرد العرب من أسبانيا، والسيطرة على الطريق التجاري

يقول فرانسوا شاتليه: "انغلق الفكر الأورويي حتى القرن الثاني عشر أي ما يقارب ألف عام انغلاقاً تاماً على التأملات الفيزيائية، ولا ينصب هذا الغياب على الفروع الوضعية_ الديناميك_ الفلك_ الكوزمولوجيا"] تاريخ الأيديولوجيات، ترجمة أنطون حمصي، ج٢، ص٢٦٤.

[٩٠] سافوناررولا: (١٤٥٢_ ١٤٩٨) راهب دومينيكي، رئيس دير القديس مرقس في فلورنسا، طالب بالإصلاح. حوكم وأحرق.

[٩١] غاليلو غاليلو: (١٥٦٤_ ١٦٤٢) أحد كبار علماء الحساب والفيزياء والفلك، مكتشف حركة دوران الأرض حول الشمس.

البحري إلى الهند والصين، والحروب الدينية ضد المنشقين، وسقوط بيزنطة بيد الأتراك العثمانيين ١٤٥٣. هذا من الناحية المادية والموضوعية، أما من الجانب الآخر والأسباب الذاتية فكثيرة: منها فساد مؤسسات الكنيسة وعلى رأسها البابوية، والصراعات بين البابوات والملوك والأباطرة والأمراء الإقطاعيين، ونشوء وقيام الدولة القومية، وسيادة اللهجات الوطنية المحلية المشتقة من اللاتينية كلغات للآداب والعلوم والتجارة والتعليم على حساب اللغة اللاتينية لغة الكنيسة. وكانت احتجاجات الفقراء في المدن، والفلاحين في الريف ضد ظلم الكنيسة والأساقفة الإقطاعيين هي الجذوة التي أشعلت نار الأزمة، وآذنت بسقوط بسقوط هذه الثقافة ونظامها الفكري المتخلف. لقد عانت سلطة البابا في القرن الرابع عشر من تدهورسريع على الرغم من أن الحبر الأعظم أثبت أنه الأقوى في الصراع مع الإمبراطور إلا أنه لم يعد من السهل على الكنيسة أن تحكم رعاياها عن طريق إبقاء سيف التهديد بالطرد من الكنيسة مسلطاً فوق رؤوسهم. وبدأ الناس يتجاسرون على التفكير بالأمور الإلهية بأنفسهم، وقد فقدت البابوية سيطرتها المعنوية والروحية على المفكرين الباحثين، وأخذ الإمبراطور والناس يتذمرون من الأموال الضخمة التي تجمعها الكنيسة. وكان الإنكليزي جون ويكلف (John Wyclif) (١٣٢٠_ ١٣٨٤م) قد طالب بعدم دفع جزية لكنيسة روما، وأيده الملك الإنجليزي. كما حصل القطع مع الفلسفة اليونانية التي هي فلسفة دنيوية تهتم بالإنسان والعالم، بحيث صارت المدرسية فلسفة مسيحية لها وظيفة دينية لتبرير الإيمان وإخضاع الناس[٩٢].

الإصلاح الديني

لقد فجر لوثر عام ١٥١٥م النظام الذي تحتكر بموجبه الكنيسة في روما السلطة القانونية والمعرفية والدينية، وأعلن قانون إيمان جديد، فاتحاً أمام المصلحين الآخرين الذين اتبعوا خطاه الطريق لمزيد من تعميق الانشقاق الديني والمعرفي مثل كالفن وزوينغلي في سويسرا وفرنسا. وأقام محل سلطة التقاليد والطغمة الكاثوليكية سلطة الكلام المكتوب المعصومة، سلطة التوراة الموحى بها حرفياً. إذ ظل مبدأ السلطة قائماً، لقد خلى الحكم الإلهي مكانه لحكم التوراة اللوثري قاطعاً مع النسق الثقافي الذي أوجده بولس من قبل ومعيداً الاعتبار للنص القديم ليكون سلطة معرفية مسيحية.

إن الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ترتبط بالقانون ارتباطاً وثيقاً، وكان علم

---

[٩٢] حكمة الغرب، مصدر سابق، ص٣١٤_ ٣١٥.

التفسير الفلسفي يسير جنباً إلى جنب مع الممارسات الشكلية الصارمة للتراث الروماني القديم.. لقد استبعدت المذاهب الأرسطية والأفلاطونية الأكثر تفاؤلاً، ليبرز تفسير جديد للأخلاق القديمة في ضوء المذهب الرواقي، وأصبح المزج بين نظريات مختلفة يعرف باسم الأفلاطونية المحدثة التي قدر لها أن تمارس تأثيراً كبيراً على اللاهوت المسيحي.. وأصبحت الفلسفة منذ سقوط روما وحتى نهاية العصر الوسيط نشاطاً يزدهر تحت رعاية الكنيسة وفي ظل توصياتها. وقد قال المبعوث البابوي دميان إلى نابولي: "بأن الفلسفة خادمة للاهوت" وبموجب هذه القاعدة التي صارت قانوناً عملت الفلسفة المدرسية[٩٣] التي تعتبر مؤلفات توما الأكويني (١٢٢٥_ ١٢٧٤م) الأكثر تعبيراً عنها منهجاً وموضوعات، وقد أقرتها الكنيسة كلاهوت فلسفي لها. ويلخص أميل برهييه رأيه فيها بالقول: "يصعب علينا أن نفصل فيما إذا كان هناك مذهب توماوي متسق، فخلاصته اللاهوتية مثلاً لا تعدو أن تكون مجموعة مسائل مستقلة في فصول، وكل فصل يعرض لوجوه المسألة، الاعتراضات عليها ثم الحجج التي تؤيدها ثم الرد على الاعتراضات. فلا توقف ولا نظرة شاملة.. في هذه المناقشات التي يكاد يكون لا هادي لها غير الظهور على الخصم. فالجدل منظوراً إليه على أنه فن نقاش، صار هو السيد الكلي القدرة وقوامه تصفيف الحجج أكثر منه ابتكارها"[٩٤]. وكل نظام فكري تسيطر فيه الأيديولوجيا الدينية لا بد أنه مغلق ومحاط بالمحرمات والممنوع التفكير فيه والبحث حوله مما يحد من حرية المفكر في التعبير عن رأيه، فتصبح القيود على إنتاج الثقافة عقبات مانعة للتقدم والتطور لأن الثقافة لا تزدهر إلا في نظام مفتوح ليس فيه مجال محظور وممنوع الكلام فيه.

وقد تتخلف الثقافة عن مواكبة التحولات الاقتصادية والاجتماعية فتصبح البنية الفوقية حسب المصطلح الماركسي قيداً على التطور اللاحق، فتظهر الصدوع والشقوق في النسق الثقافي السائد الذي تخلف عن الأحداث، وعلى الرغم من القمع الروحي والجسدي من قبل السلطات المتحكمة بإنتاج الثقافة السياسية والمعرفية والدينية، فلا يزال الخرق والصدوع تتسع ولا تقدر قوى الإرهاب الفكري على احتوائها وترقيعها، ويصبح النسق كله موضع اتهام وإدانة، وتأخذ الانتقادات عليه شكل ثورة منهجية ومعرفية، بالهجوم على أشخاصه، وتفنيد مفاهيمه ومقولاته، وإظهار عجز منهجه وأساليبه وتخلفها عن حل الإشكاليات المطروحة على الفكر، والتي تصبح أكثر فأكثر

[٩٣] حكمة الغرب، ص٢٢٥ وما بعد.

[٩٤] تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، أميل برهييه، مصدر سابق، ص١٧٢.

غير مفهومة وتشكل قيداً على حركته، ويتمرد عليها العقل. وهذا ما حصل للفلسفة المدرسية منذ القرن الرابع عشر إذ لم تعد تحظى بالاحترام من قبل المفكرين والعلماء. كما تصاعدت الانتقادات من داخلها ضد قوانينها وعقائدها من قبل أساقفة ورهبان ورجال دين، وفلاسفة ومتصوفين أتيح لهم الاطلاع على التراث الفلسفي اليوناني والروماني، إما عن طريق الترجمات العربية أو مباشرة من لغتها الأصلية بعد سقوط القسطنطينية بيد الأتراك العثمانيين ١٤٥٣م. وقد لعبت الأديرة دوراً مركزياً في هذا المجال بترجمة هذا التراث إلى اللغات الأوروبية وحصل الاختراق من خارج النظام الفكري المدرسي قام به علماء الفلك والرياضيات والطبيعة والفلاسفة الذين شرعوا في إنتاج ثقافة مغايرة نهضوية وعلمية فجرت النسق الثقافي القديم كله.

يشكل نظام الفكر شبكة واسعة من المناهج والمفاهيم والأدوات المعرفية، والموضوعات المتميزة، تفترضها طبيعة التحولات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. وبقدر ما تستطيع حل المشكلات والإشكاليات الفكرية والعلمية، وتضع أمام المجتمع منجزات ملموسة، بقدر ما تسود وتكتسب شرعيتها في مواجهة الثقافة المتصلبة. وتلعب الشخصيات الرائدة من العلماء والفلاسفة والأدباء والشعراء والفنانين والمخترعين دوراً طليعياً في تأسيس النظام الجديد، إذ تشكل منتجاتها الثقافية وإبداعاتها على كل الأصعدة مفاتيح السلطة المعرفية الجديدة، ومن خلالها يمكن التعرف على الآليات والأساليب والمناهج التي بها استطاعت تفكيك النظام القديم وحل معضلاته والخروج منها إلى الآفاق الفكرية المفتوحة، من خلال عقل جديد يجري بناؤه في كل مرحلة من مراحل النهضة. وهذا ما قام به كوبرنيك وغاليلو وديكارت ونيوتن كل في مجاله وفي زمانه.

إن الإصلاح الديني الذي دشنه لوثر في القرن السادس عشر، كان بداية الحداثة الأوروبية، إذ فجر نظام الفكر الكنسي من الداخل وأطاح بالمرجعية البابوية الوحيدة المهيمنة على الفكر الديني كله حتى ذلك العصر، وهدم الحصون المنيعة التي أقامتها السلطات الدينية للدفاع عن عصمتها وحقها في إنتاج النص الثقافي الديني، وفتح الباب لكل مفكر أن يطرق الموضوعات التي كانت ممنوعة أو غير مسموح التفكير فيها. لقد دمج لوثر سلطة الكنيسة بسلطة الدولة، وكان هذا تطوراً أساسياً لأن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية البابوية قد نشأت مستقلة عن الدول فأقامت منظماتها وشرعت قوانينها وأنظمتها المالية والإدارية بعيداً عن أي تدخل، فكانت دولة إمبراطورية عالمية مهيمنة تنافس الإمبراطوريات المعاصرة لها. أما الكنائس الإصلاحية اللوثرية والكالفينية_

البروتستانتية والإنجيلية الأنغليكانية فقد كانت كنائس قومية ووطنية وإقليمية متحدة بالدولة التي أنيط بها تنظيم ممارسة الشعائر الدينية والرقابة على الكنائس والأساقفة. تعين الكهنة وتدفع لهم رواتبهم، وتنفق على الخدمات الدينية من الميزانية العامة أو من الأوقاف التي تشرف عليها. وأعطيت حق الحفاظ على العقيدة الجديدة، وانتقل حق الإصلاح والسلطة الأسقفية إلى الأمراء ذوي السيادة المطلقة. وقد أدى هذا إلى تيسير الانتقال إلى الثورة الثقافية. على الرغم من أن لوثر نفسه ظل رجلاً يمت إلى القرون الوسطى، إذ لا يرى في الطبيعة الإنسانية إلا الخطيئة والفساد، فهو ضد العقل والعقلانية ومبدأ التحرر الفردي الذي أتى به عصر النهضة.

لحظة التمزق حين يبدو صدام العناصر المتناقضة بدون مخرج يمكن أن تكون أيضاً اللحظة التي يظهر فيها الحل. لأن الوضع التاريخي آنذاك والجماهير البشرية بسبب عدم المشاعر، تنادي بهذا الحل وتبحث عنه. ففي التناقض تحجب الوحدة أحياناً صراع العناصر المتناقضة، فتكون هي الظاهر وأحياناً أخرى يحجب صراع العناصر ويخفي القوى الأساسية العميقة_ فالوحدة هي الظاهر تارة وهي الوحدة، فوضى التمزق العنيف تارة أخرى.

الفصل الثاني

ميلاد أمة.. ميلاد ثقافة

ثقافة الأميين

لقد كان الإسلام ثورة ثقافية عربية بقدر ما كان ثورة دينية وسياسية. وقد أسس لنظام فكري ومعرفي متميز غيَّر بعمق أشكال ومضامين العقلية العربية السابقة له، وأعاد تكييف وتأهيل اللغة العربية لتضطلع بدور قيادي كلغة علم وحضارة ليس في أرض العرب والإسلام فحسب بل في العالم كله خلال مرحلة السيطرة العربية وما بعدها. وكان في الجوهر تجاوزاً معرفياً لأزمة الفكر الديني الوثني واليهودي والمسيحي في المشرق العربي الذي كانت أنظمته الثقافية قد انغلقت وتحجرت وأصبحت سلطات مؤسساتية متحالفة مع الدول الحاكمة أو تابعة لها، تلاحق الفكر المعارض وتقمعه بقوة السلاح على أنه هرطقة وكفر وخروج على الشريعة. أما على المستوى الديني فقد كان قطيعة باتجاه أنسنة الدين، نسخ ما سبقه ودمج الإرث الميثيولوجي الديني الذي كانت الجزيرة العربية تختزنه: ديانة إبراهيم التوحيدية ذات الأصول البابلية والمؤثرات المصرية والآرامية والكنعانية، وديانة الرحمن ذي سماوي في الإمبراطورية العربية الجنوبية التي سيطرت على شبه الجزيرة العربية في الفترات السابقة، وديانة الإله ذو الشرى النبطية، والتراث اليهودي والمسيحي الذي كان حاضراً في الحضر والبدو، بالإضافة إلى الزرادشتية والمانوية والصابئة التي كان لها معتنقون في شرقي شبه الجزيرة العربية.. دمج ما اعتبر متناسباً مع العقيدة الجديدة "إن الدين عند الله الإسلام" في المنظومة الفكرية التوحيدية التي ستجعل الناس كلهم إخوة في دين واحد وأمة واحدة. وتجاوز الانقسامات والاختلافات التي تؤرث الأحقاد والتعصب والمنازعات والحروب "قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون" آل عمران، ٦٤.

أما على المستوى المعرفي فكانت القطيعة خارجية، بمعنى أن الفكر الفلسفي

ومدارسه اليونانية والهيلستينية والرومانية لم تكن حاضرة بشكل منهجي ومدرسي وإن تكن شذرات من الرواقية والأبيقورية والأفلوطينية والحكمة الهندية والفارسيةمتداولة بين النخبة من الشعراء والحكماء والكملة من الفرسان والأطباء العرب[٩٥]، وبين الرقيق المباع في أسواق الحجاز والجزيرة العربية الأخرى.فلم يدخل الإسلام في جدل معها، ولم تصبح حاضرة كمذاهب ومدارس فكرية إلا بعد الفتوحات وقيام الدولة الإمبراطورية العربية (الخلافة الأموية والخلافة العباسية). واتخذ الحوار معها طابع الجدل الكلامي السجالي على مستوى المتكلمين، وطابع الجدال التوفيقي التصالحي على مستوى الفلاسفة والمفكرين. وكان لهذه القطيعة المؤسسة لموقف الإسلام من هذا الفكر آثار حاسمة على اتجاهات الفكر العربي الإسلامي اللاحقة والموقف من العقل والفلسفة والتراث الثقافي للأمم السابقة. فنشوء الإسلام ومهده وتمكنه في دولة كان في منطقة طرفية تنعدم فيها سلطة الدولة حسب الموقف الجيو_سياسي في ذلك العصر، فلا الإمبراطورية الفارسية ولا البيزنطية أو الدول التابعة لهما تملك سلطة مباشرة، وإن كان كل منهما يتمتع بنفوذ معين وله حلفاء وأعوان. وهذه النشأة خارج المجتمعات المتقدمة والمستقرة في الحضارة التي تسودها ثقافات على قدر من التقدم العلمي والتقني وتزخر بالمدارس والمذاهب الفلسفية والأدبية، هذه النشأة جعلت الإسلام في ريبة وعلى توجس من هذه الثقافات انعكست على الفكر وشكلت عقلية معينة للتعامل مع هذا التراث وعقبة معرفية حالت دون دمجه في الثقافة الجديدة.

إن التشكيلة الاجتماعية_الاقتصادية، الأدنى من الأمة والأعلى من الشعب، وليدة الأحلاف الكبيرة بين القبائل العربية، وحركة التجارة الدولية المارة عبر الجزيرة العربية، والأسواق الواقعة على هذا الطريق، والمصالح المشتركة المرتبطة بهذه الحركة قد طبعت الثورة بطابعها وحددت لها آفاقها الثقافية ونظرتها إلى العالم والطبيعة والدولة، وجعلتها وسطية "وكنتم أمة وسطاً" تتلقى وتعيد إنتاج المقابسات لتصنع منها مكونات أساسية في نسقها الثقافي؛ بمعنى أن إنتاج الثقافة هو فعالية فكرية وممارسة ذهنية تنتقل من الخاص إلى العام، ومن الكلي إلى الجزئي، والدمج بين الموروث والمقتبس والمكتسب

---

[٩٥] كان الحارث بن كلدة الثقفي طبيباً دعاه الرسول لمعالجة سعد بن أبي وقاص. تخرج من مدرسة جنديسابور في بلاد فارس في خوزستان وكانت تدرس الطب باليونانية والآرامية. وكان يعارض الرسول ويقول إن ما يأتي به ما هو إلا أساطير الأولين لو أردت لتحدثت بها وبأكثر منها.

يجعل الذات المفكرة تتملك موضوعها لاكتشاف قوانين الكون والوجود التي نظم بها الله هذا العالم، وكان هذا يقتضي انفتاح نظام الفكر على الواقع الاجتماعي وعلى العلم والعرف والخبرات والأحداث الجارية كي يظل التفكر مسألة إبداعية تستجيب لحاجات التطور في مناحي الحياة ومستوياتها المختلفة.

لقد استندت الثورة الثقافية العربية الإسلامية إلى النهضة الشعرية التي سبقتها والتي تمثلت بترقية اللغة وتكريس شكل فني للقصيدة الشعرية وتحديد موضوعاتها ومضمونها منذ القرن السادس الميلادي[٩٦]، وإلى حركة الأحلاف القبلية كما استندت إلى ازدهار الأسواق التجارية والثقافية (سوق عكاظ حيث تضرب للنابغة الذبياني قبة ينشد فيها الشعراء أمامه قصائدهم، ويحتكمون إليه ليقرر الأفضل والأسبق)، بالإضافة إلى تداول الأفكار الدينية والدنيوية والجدل الساخن والحامي بين الفئات المستنيرة من منتجي الثقافة المروية والمكتوبة من الفرسان والشعراء والتجار والحكماء الذين عملوا على تطوير الخط العربي عن الخط الآرامي والتدمري في الحيرة ثم في الحجاز. وقد هيأ ذلك المهد الثقافي وهيأ أيضاً الأدوات والتقنيات الخاصة والعامة ليكون القرآن معجزاً لمعاصريه "كتاباً عربياً فصلت آياته لقوم يعقلون" وهذا ما أعطى للغة العربية موقعاً مركزياً في نظام الفكر الجديد وليكون الإعجاز بيانياً وليس فكرياً، كما تحدث عنه الباحثون في إعجاز القرآن. في حين كانت القضايا التي يدور الجدال حولها في الفكر الديني المسيحي قضايا فلسفية عويصة، وبهذا الخصوص فإن الإشكاليات التي وضعت هذا الفكر على عتبة معرفية لم يستطع الخروج منها إلى حلول مبتكرة، لتأسيس ثقافة جديدة من مثل ماهية الألوهية والتثليث والوحدانية والعلاقة بين الله والعالم، والله والإنسان، والكون والخلق، والوجود والفساد، وموقع الإنسان في العالم،م هذه الإشكاليات قد وجدت لها إجابات محددة في الإسلام وجرى تجاوزها نقدياً في الجدال مع التراث الديني والميثيولوجي السابق، وبصياغة سلسلة جديدة من الإشكاليات تتمثل بالمزدوجات المتقابلة: الواحد والكثرة. الله والإنسان، الدنيا والآخرة، المؤمن والكافر، الموحِّد والمشرك، والأمة والقبيلة، الفرد والجماعة، الأعمى والبصير، والظلمات والنور،

[٩٦] القصيدة الجاهلية كما وصلت إلينا عند أصحاب المعلقات السبع أو التسع والتي تستهل بالبكاء على الأطلال ثم التغزل بالحبيبة (المرأة كجنس) ثم الانتقال إلى وصف الطبيعة؛ المناخ والجغرافيا والحيوانات والنباتات ومشاهد المطاردة والموت، الظمأ والجري إلى الماء، وأخيراً المديح أو الرثاء، ثم الفخر والحكمة.

والنبي والفرعون، والجنة والنار، والثواب والعقاب، والعقل والجهل، الأميون وأهل الكتاب... لتشكل كلية متفاعلة في الممارسة، تتبادل الأدوار في علاقاتها الجدلية التي يحلها العقل الإنساني في ممارساته الذهنية والعملية، وهو يعيد صياغة أطروحاته لتظل في مستوى الخلافة التي أنيطت به "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" بموجب الميثاق المعقود بينه وبين الله[٩٧]،والعهد والوعد الذي بموجبه جاءت الرسل والأنبياء. فاكتشاف العالم ومعرفة قوانينه هي مهمة رئيسية يضطلع بها الإنسان، وهي الأمانة التي أنيطت به وقبل أن يحملها "إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوماً جهولا" فإذا لم يكن على بينة فإن عبادته ستظل ناقصة وسيكون باب العصيان والتمرد مفتوحاً، وعقاب الله لا يرحم ناقضي الميثاق والعهد الذين ستحل بهم الواقعة...

إن صياغة الأسئلة إشكالية نظرية لا تفتأ تصطرع في الإنسان المخلوق بطبيعته المزدوجة (الجسد والروح) التي ينجم عنها مزدوجات أخرى وهي: الخير والشر، والفضيلة والرذيلة، والإيمان والكفر، والعدل والظلم، والهداية والضلال، والاستقامة والتيه، والحسنة والسيئة.. هذه الطبيعة الإنسانية التي تجمع وحدة المتناقضات وصراعها، القادرة في الممارسة والتأمل أن تعقل العالم وتعقل ذاتها وتعقل الله بدون توسطات، لا الملائكة ولا البشر. فالله ليس بحاجة إلى تجسد في ابن أو في أي مخلوق كي يُدرَكَ ويُعقَلَ، وليس الإنسان محكوماً بخطيئة أولية تحتاج لفدية كما في المسيحية، كما أن الله ليس إله انتقام وعقاب أو إله شعب كما في اليهودية، بل إله الناس جميعاً، وهو تواب رحيم، ولذلك فإنه حاضر دائماً في أفعال المؤمنين وخيارات الإنسان التي هي جوهره كسيد لمصيره في إطار الميثاق المبرم مع الله، والله كفكرة متعالية وكوجود وكقانون أزلي في العالم معطىً ومحدد في القرآن وسنة النبي؛ إله واحد لا ولد له ولا والد "قل هو الله أحد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفؤاً أحد" وهو الخالق والمالك يخلق بالكلمة "كن فيكون" في كل لحظة، ويعيد تشكيل العالم " فعال لما يريد" وهو

[٩٧] وردت كلمة الميثاق والموثق في ٢٠ عشرين موضعاً في القرآن: "وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم" ٢٣، ٧. "ولا ينقضون الميثاق" ١٣، ٢٠. في حين وردت كلمة عهد في ٤٢ اثنين وأربعين موضعاً: "وأوفوا بعهد الله" ١٦، ٩١. "والذين ينقضون عهد الله" ٢، ٢٧. "وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولا" ٣٤،١٧. ووردت كلمة العقد في ثلاثة مواضع.

القادر على كل شيء، وأسماؤه الحسنى تصل إلى التسع والتسعين اسماً وكل اسم يعطيه صفة، ولذلك لم تكن هناك ضرورة لإنتاج المفهوم عن الله فكريا وفلسفياً، مما يفسر نهوض علم الكلام بمهمة الفلسفة، وتأخر الفكر الفلسفي حتى القرن الرابع الهجري وبالمقابسة والمثاقفة مع الفكر اليوناني.

فالقرآن كتاب الله وكتاب الإنسان، يتحدث عن الله ويحدد وحدانيته بمفاهيم التعالي والإخلاص والخلق والقدرة والعلم.. كما يتحدث عن الإنسان في شرطه التاريخي وفي سعيه من أجل بلوغ وعيه المطابق مع الله والتاريخ كما هو لدى الأنبياء والرسل. وإذ تبرز مفاهيم ومفردات البيع والشراء والملك والأموال والربح والخسارة والجزاء والتجارة والعقود والعهود والربا والأجر.. كموضوعات يجب إنتاج مفاهيمها واستنباط حدودها وقوانينها لأنها تشكل ماهية المجتمع المدني وتشير إلى العلاقات الخارجية التجارية المسيطرة في مجتمع الإيلاف الذي تعمل الثقافة من أجل إعادة تشكيله، وتغييره ليكون مجتمعاً إسلامياً. وهنا نقبض على حلقة مركزية في مقاربتنا لما يمكن أن نسميه العتبة المعرفية للفكر العربي الإسلامي الذي يجتهد لتأسيس نظامه الفكري انطلاقاً من النص القرآني_الوحي، ومن ممارسات النبي_السنة، ومن نشاط الجماعة المؤمنة الأولى_الصحابة-الإجماع، ليس في حقل العقائد والأخلاق وإنما في حقل المعاملات والحدود والقوانين_الفقه الإسلامي بأصوله وفروعه المختلفة، أي ما يتعلق بالنفس والعرض والمال.

وصار من المسكوت عنه أو اللامفكر فيه قضايا العدل والمساواة والشورى والحرية والدولة التي كان يجب إنتاج مفاهيمها فكرياً وعقلانياً وفي إطار منهج محدد بعد تردي الواقع السياسي واندلاع الحروب والثورات الداخلية، فتأخر البحث فيها حتى القرن الثالث الهجري، قرن المعتزلة. يقول محمد أركون: "ففي دعوة محمد وتبشيره ونضاله كان ينبغي عليه تجديد وتثبيت حتى سيادة الوحي نفسها لأنها كانت تلقى المعارضة والرفض. وقد راح يشرحها ويمارسها من خلال مبادراته وممارساته اليومية لكي يتغلب وينتصر على معارضيه الجاهليين والتجمع القبلي الوثني بالإضافة إلى معارضة أهل الكتاب من يهود ونصارى"[٩٨]، وسيادة الوحي تعني ربط الفكر الإنساني بالمطلق،

[٩٨] مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد٣٩، أيار_حزيران ١٩٨٦.

وضبط حركته بهذا الإيقاع الخارجي، ووضع الإنسان على صلة وثيقة مع الإلهي كي يكون قادراً على التفاعل معه، وإعادة إنتاجه ليكون ملائماً في التطبيق لحاجات الإنسان الروحية والمادية والاجتماعية..

والمثاقفة النقدية مع التراث الفكري والقانوني والإداري للأمم السابقة التي دخلت في ولاية الخلافة الإمبراطورية شكلت تياراً فكرياً موازياً لسيادة النص القرآني ومتفاعلاً معه، وأنتجت ثقافة سياسية واجتماعية ذات بعد أممي تهدف إلى دمج واستيعاب الشعوب والديانات المغايرة في الدولة العربية الإسلامية، وتضمنت إنشاء الدواوين الحكومية منذ عهد الخليفة عمر بن الخطاب: ديوان الجند وبيت المال وديوان العطاء. وتكاملت في الخلافتين الأموية والعباسية. ثم الحجابة والوزارة وأجهزة الشرطة والبريد والأمن. كما تضمنت تعريب دواوين الخراج والطراز والعملة، وتنقيط الحروف ووضع علامات الإعراب وتحريك الكلمات وتحسين الخط العربي، وإنشاء الشركات والمؤسسات الاقتصادية والمصانع لسد حاجات الدولة وتجهيز الجيش بالسلاح والعتاد واللباس والتموين وبناء المرافئ والموانئ والسفن الحربية والتجارية.

فبدأت ترجمة الكتب العلمية في الكيمياء والطب والفلك والتنجيم والحساب والرياضيات والفلاحة والصناعة، ثم كتب الأدب والفلسفة والقصص الرمزية على لسان الحيوانات (كليلة ودمنة) منذ عهد الخلافة السفيانية حتى وصلت الذروة في الخلافة العباسية في عصر المأمون[٩٩]. كما أنشئت المكتبات العامة والنوادي، وكثرت المجالس الأدبية والعلمية والفقهية وحلقات الدراسة في المساجد والبيوت. وفي كتاب الأغاني للأصفهاني تفاصيل وافية عن هذه الأشكال والمؤسسات الثقافية.

على أن هذه الثقافة تميزت في ميدان القضاء الذي أرسى أسسه وثبت قواعده الرسول وكبار الصحابة كمجال فكري وقانوني وثقافي هام لإحقاق الحق وتحقيق العدل بالاستناد إلى نصوص القرآن وسنة النبي وممارسات الصحابة والأعراف والتقاليد

---

[٩٩] [فأول من ترجمت له كتب النجوم والطب والكيمياء هو خالد بن يزيد بن معاوية، وقد أمر عمر بن عبد العزيز بترجمة كتاب في الطب عن السريانية، وترجم سالم مولى هشام بن عبد الملك بعض رسائل أرسطو] تاريخ الأدب العربي، دكتور شوقي ضيف، العصر الإسلامي،ص٢١٢. ومن مؤلفات خالد بن يزيد كتاب الحرارات، وكتاب الصحيفة الكبير، وكتاب الصحيفة الصغير، ووصيته إلى ابنه وقد أوردها ابن النديم في الفهرست.

السائدة. وكانت رسالة عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري قاضي الكوفة قمة هذا المسعى التي تؤكد على استقلال القضاء كمؤسسة مدنية شرعية، وترسيخ أصول المحاكمة والتقاضي ومنهجية إصدار الحكم، ومرجعيته في القرآن والسنة والفهم والرأي والاجتهاد والقياس[١٠٠]، والتأكيد على مراعاة الأعراف والتقاليد، وإعطاء القاضي صلاحية تقرير الأصول والمبادئ والقواعد والأحكام والإجراءات التي يراها مناسبة لتحقيق العدل. وتأسيساً على هذا المنهج قامت المدارس والمذاهب الفقهية لتمثل سلطة التشريع ومرجعية الأحكام، ولتشكل سلطة معرفية تمثل تطلعات المجتمع المدني في مواجهة الدولة التي تحولت في الممارسة من دولة الأمة إلى دولة الأقلية الأرستقراطية منذ العهد الأموي. وتدريجياً استقرت هذه السلطة في مؤسسات وأشخاص أخذوا يجمعون في أيديهم شبكة من العلاقات الثقافية والهيئات المرجعية للسيطرة على إنتاج النصوص التأسيسية لهذه الثقافة في مجال التفسير والتأويل والقراءة واستخراج الأحكام وتدوين أحاديث الرسول، وإضفاء الشرعية على ممارسات الصحابة كمصدر رئيسي للتشريع فيما سمي بالإجماع. وتميز كتاب الوحي والقراء الذين كانوا يكتبون للرسول، والصحابة السابقون أعضاء مجلس الرسول، المشاركون في الشورى واتخاذ القرارات، والصحابة الذين كلفوا من قبل الخليفة عثمان بجمع آيات القرآن في مصحف واحد سمي فيما بعد بالمصحف العثماني، والصحابة الذين كتبوا الأحاديث عن الرسول مثل عبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص.. تميز هؤلاء بسلطتهم المعرفية التي اعتبرت مرجعية تؤهل أصحابها سلطة موثوقة للكلام والقول، وإن لم تكن سلطة مؤسساتية لها حق التشريع وإصدار القوانين، أو منح إجازات، وشهادات تتيح لمن يدرس عليهم، ويحضر مجالسهم حق إنتاج نصوص ثقافية مطلقة الصدق، وإن كان هؤلاء التابعون قد جُعِلوا في المرتبة الثانية بعد الصحابة في الأهلية والمرجعية عند تأصيل الأصول، فقد كانت لهم سلطة معنوية على القول وحق معترف به بالتفسير والتأويل والرواية، وإعطاء الأجوبة والفتيا في الأسئلة المطروحة عليهم في مجالسهم كمرجعية فقهية يُرَجَّح رأيها في الأحكام والقضايا التي تواجه الأفراد والجماعة في خضم الوقائع

[١٠٠] راجع نص رسالة عمر بن الخطاب في مقدمة ابن خلدن، ص٢٢٠_٢٢١. وفي كتابنا الدولة والدين_الدولة العربية الإسلامية، دار الأهالي، دمشق١٩٩٧.

والتطورات والأحداث الجسيمة التي توالت على الأمة. وكانوا بأكثريتهم ذوي أفق منفتح على الواقع وعلى الثقافات السابقة لا يرون حرجاً بالاستعانة بها إن لزم الأمر لإيجاد الحلول للقضايا الطارئة[١٠١].

وجرى الانتقال من الثقافة المروية والشفاهية التي كانت في متناول الجميع يتلقونها في المساجد والحلقات والمجالس الخاصة مجاناً، إلى الثقافة المكتوبة والمدوَّنة، أي الثقافة المنتجة والمعدة وفق خطط مسبقة فكرياً ومنهجياً، أو المسموعة والمنقولة عن الصحابة والتابعين، والتي لم تعد تكفي روايتها المباشرة للوثوق بها بل حفظها في كتاب. وكانت هذه خطوة ثورية واسعة وضعت الثقافة الجديدة في ولاية النخبة التي أخذت تتشكل في مذاهب ومدارس وفرق لكل منها مؤسس ومنهج وطريقة. وإن كانت المناهج لم تتوضح إلا في وقت لاحق، شأن كل العلوم المنهجية، فإنها تأتي إلى الوجود متأخرة عن موضوعها. فموضوع علم المنطق هو التفكير وقد وجد قبل المنطق، والنحو وموضوعه الفصحى وقد وجد قبله، والعروض وموضوعه الشعر وقد وجد قبله، والمنهاج عادة يجيء عندما يضطرب الميزان في موضوعه.[١٠٢]

وكانت مرحلة التأسيس خصبة حفلت بمفكرين كبار في كافة الموضوعات، واتسمت بوفرة الإنتاج الثقافي في علوم اللغة والنحو والصرف والعروض، وعلوم القرآن_القراءات والتفسير والفقه، وفي علم الحديث والتاريخ والأنساب، وتدوين وجمع الشعر الجاهلي والمخضرم والإسلامي ودراسته ونقده. كما أن مسائل القدر والجبر والاختيار والصفات الإلهية والمفاهيم عن الله والإنسان والعمل، والثواب والعقاب، والجنة والنار، والعقل والإمامة قد أخذت طريقها إلى الظهور في المساجلات والجدال حول الأحداث الدامية التي جرت في الحرب الأهلية الأولى بعد مقتل عثمان، والحرب الأهلية الثانية بعد خلافة يزيد بن معاوية ومقتل الحسين بن علي في كربلاء. واتسع الحوار بين الفرق الدينية المعارضة والمؤيدة للخلافة الأموية، ونتج عنه تطور مهم في

[١٠١] قال عمر بن الخطاب معقباً على معاقبته رجلاً من عبد القيس نسخ كتاب دانيال: انطلقت أنا وانتسخت كتاباً من أهل الكتاب ثم جئت به في أديم، فقال لي رسول الله: ما هذا في يدك يا عمر؟ قلت: يا رسول الله كتاب انتسخته لنزداد به علماً إلى علمنا. فغضب رسول الله حتى احمرت وجنتاه] نقلاً عن ناصر الدين الأسد، مصادر الشعر الجاهلي وقيمتها التاريخية، ص٦٢_٦٣.

[١٠٢] موسوعة الفقه الإسلامي، محمد أبو زهرة، ج١، ص١٩٨. نقلاً عن مهدي فضل الله، المنطق، ص٤٦.

الخط العربي وفي الأساليب الكتابية، وتحددت طريقة وأصول كل علم في العرض والتدوين، وكل فرقة في التعبير عن أفكارها وأهدافها. وكانت كلها تعتبر القرآن مرجعها الأساسي، في حين تستعين بالسنة والإجماع والقياس لدعم حججها ونظامها الفكري في مناخ زاخر بحرية البحث والرأي والفكر والتعبير، لم تتدخل فيه الخلافة الأموية إلا في حالات خاصة.

وكان منهج الصحابة والتابعين مازال حاضراً في فهمهم للنص القرآني القائم على تبين الأحكام الشرعية انطلاقاً من أن الأحكام تدور مع علتها وجوداً وعدماً، وأن القصد تحقيق مقاصد الشريعة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والمال والعرض. وفي متناولهم اجتهادات أبي بكر وعمر بن الخطاب اللذين أوقفا تنفيذ أحكام نصوص قرآنية في شروط وظروف جديدة؛ فقد اجتهد أبو بكر في قتال المرتدين لمنعهم الزكاة وأجبرهم على دفعها، وفي رد فدك إلى بيت المال وهي من نصيب آل الرسول، وفي المساواة بين المهاجرين والأنصار في العطاء، وفي استخلاف عمر. أما اجتهادات عمر فكانت أكثر جرأة في مخالفة النص القرآني في الظاهر كما يقول المحدثون؛ في منع نصيب المؤلفة قلوبهم وسهم أهل البيت في الغنائم والفيء، ومنعه قطع يد السارق في عام الرماده (عام المجاعة)، ومنعه زواج المتعة والزواج من الكتابيات، ومنعه تقسيم أراضي الفيء المفتوحة على المحاربين في العراق والشام ومصر. وكان الجميع يجتهدون اقتداء بالصحابة الذين بعثهم الرسول كدعاة وقضاة إلى أنحاء الجزيرة العربية التي دخلت في دولة الإسلام. فعندما بعث معاذ بن جبل إلى اليمن قال له: كيف تقضي إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: في سنة رسوله. قال: فإن لم تجد في سنة الرسول؟ قال: أجتهد في رأيي ولا آلو (أي لا أقصر). فضرب الرسول على صدره. فقال: الحمد لله الذي وفق الرسول بما يرضى عنه.

وممارسة إنتاج الثقافة تملك جدلها الخاص المستقل وإن كانت تتمفصل مع النشاطات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تؤثر وتتأثر بها. وبقدر ما كان الفكر العربي الإسلامي يواجه تحدي الحاجات الروحية والمادية للأفراد والجماعة كانت عملية الإبداع تترسخ وتخترع الأشكال والأجناس والأنواع الثقافية المطلوبة التي تلبي هذه

الحاجات مدفوعة بحركتها الذاتية وبالحوار المسكوت عنه مع الثقافات الموروثة عند الشعوب التي دخلت في الإسلام أو خضعت لسلطة الدولة العربية. وكانت الشفافية الخاصة في هذه العملية الواسعة تبين طبيعة الأسئلة والأجوبة في الحوار العميق المضمر الذي يعيد إنتاج هذه الثقافات في تركيب نظري عربي إسلامي وثقافة ذات هوية عربية إسلامية تبنيها ذات متفكرة، امتلكت موضوعها وتستخدم العقل والنقل لجعله مفهوماً واضحاً في بنائها الجديد.

لقد وضع منطق أرسطو قبل أن يترجم بصورة رسمية من قبل مؤسسات الدولة قيد الاستخدام من قبل المفكرين والباحثين[١٠٣]، وكذلك موضوعات معينة من الفلسفة اليونانية كانت ما تزال متداولة بين النخب المثقفة في الدولة البيزنطية والدولة الفارسية التي ظلت في مواقعها بعد الفتح العربي، فدخلت ميدان إنتاج الثقافة الجديدة سواءً استعربوا وأسلموا أو ظلوا على دينهم. وكانوا يتداولون المؤلفات والكتب الفلسفية اليونانية مع نظائرهم من العرب الذين حازوا بعضها إما كغنائم أو بالشراء، وكان الحوار والجدال عميقاً وغنياً حولها فدخلت في مكونات البنية الثقافية العربية.

إن النشاط الفكري الذي تمحور حول القرآن لفهم آياته وأحكامه واستجلاء قصصه المتعلقة بالأنبياء السابقين وأممهم ورسالاتهم وتفسيرها استلزم البحث والاستقصاء والتمحيص اللغوي للوصول إلى المعنى العام والخاص للنص، ومعرفة بنيته الخطابية ودلالات ألفاظه، ودراسة أساليب القول والكلام مما تطلب تنمية القدرة على التحليل والتركيب والاستقراء والاستنباط والقياس لإنتاج معرفة ملائمة ومطابقة. وكان لا بد من العودة إلى الشعر العربي ديوان العرب للاستعانة به لاستخراج معاني الألفاظ الغامضة، ومعرفة أساليبهم البيانية في التعبير والكلام والخطاب، وقد دفع هذا

---

[١٠٣] فقد كانت الثقافة الهيلينستية ما تزال حديثة العهد في الشام وفارس، فمدرسة الأسكندرية كانت ما تزال قائمة في عصر عمر بن عبد العزيز إذ هجرها أكثر أساتذتها إلى أنطاكية، وكانت مدرسة جنديسابور ما تزال تعنى بهذه الثقافة، وكذلك مدارس الرها ونصيبين وأنطاكية وقنسرين وحران. كما كانت بعض الأديرة في العراق ومصر والشام. وكان المعلمون في هذه المدارس يعتمدون غالباً على مصادر سريانية ويونانية ومن اشتهر منهم في هذا العصر سويروس سبوخت أسقف دير قنسرين، وتلميذه يعقوب الرهاوي وجورجيس أسقف حوران، وكانوا جميعاً يعنون بالمنطق الأرسططالي والفلسفة اليونانية] تاريخ الأدب العربي، شوقي ضيف، العصر الإسلامي، ص٢١٢.

إلى تعميق وتوسيع عملية التدوين والكتابة، وإلى تراكم ثقافي ملموس.

إن الانتقال من المرحلة الشفهية إلى الثقافة المكتوبة قد تم من خلال خطاب غير شفاف محا كل المنافسات وكل الصراعات وكل الرهانات المتعلقة بالتسلسل التاريخي لحدوث العملية. ولا بد من الأخذ بعين الاعتبار عند البحث في هذا الموضوع مراعاة ظهور النص الذي تمتع بسلطة شاملة، الحدث التأسيسي_الشهادة التأويلية-الكتابات والقراءات. فما إن تتشكل مجموعة من النصوص ويتم الإجماع عليها من قبل الأمة حتى تجد أن هذه النصوص المقدسة قد أصبحت تمارس عملها كأصول تأسيسية لفعالية النقد والتخيل والتنظيم والحماية والتبرير الخاصة بكل مجتمع من أجل ضمان السيادة والحفاظ عليها[١٠٤]. وقد عملت جدلية الحركة الاجتماعية والسياسية في الصراع على السلطة بين الفئات والطبقات الاجتماعية الأرستقراطية الدينية والقبلية والطبقة التجارية والموالي من المسلمين المستعربين* إلى تفجير النسق الثقافي الذي أسسته الثورة في مرحلتها السرية والعلنية، وحتى تأسيس دولة المدينة وانتصار الثورة وخضوع الجزيرة العربية لها ودخولها سلماً أو حرباً في الإسلام. فأوجدت فيه أزمنة ثقافية بدأت تبحث عن مرجعيات وأصول في القرآن وخارجه في الثقافة المتوارثة لدعم حججها ومصالحها وبناء أيديولوجيتها الدينية السياسية مما عزز وكرس سلطة منتجي الفكر الجديد. وساهم القضاء على المرتدين الثائرين على الدولة في المدينة في خلافة أبي بكر في منع عودة المرجعيات الوثنية القديمة لتأسيس نسق ثقافي داخل الإسلام. فأجبرها على التواري وحرَّمها، لتصبح في إطار المسكوت عنه واللامفكر فيه، فغارت في اللاشعور

---

[١٠٤] محمد أركون، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد٣٩، أيار_حزيران ١٩٨٦، ترجمة هاشم صالح.

* فابن المقفع (عبد الله روزبة بن داذويه، توفي سنة ٧٥٩م) ليس بالشاعر الذي يستجدي الخلفاء والأمراء، ولا من رجال اللغة وعلوم العربية يقوم بالتدريس في مجالس العلم والأدب. إنه كاتب من طراز جديد، يحسن الكتابة بالعربية ويحسن الترجمة عن الفارسية ويجيد كتابة الرسائل والتعليق على الرقاع والعمل في الدواوين. هذه الثقافة الجديدة التي وضع أصولها الكاتب عبد الحميد بن يحيى المشهور بعبد الحميد الكاتب في ديوان الخليفة مروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين، وهي ثقافة الدولة والإدارة الجديدة، وهي التي ستنهض بعبء تطوير اللغة العربية خطاً وكتابة وأساليب نثرية، وقد وصلت ذروتها لدى كتاب مثل جعفر بن يحيى وسهل بن هارون في العصر العباسي، ويستشهد أحمد حسن الزيات بقول جعفر بن يحيى للكتاب: "إن استطعتم أن تجعلوا كتبكم كلها توقيعات نافعلوا" والتوقيعات هي ما يعلقه الخليفة أو الوزير أو المسؤول على ما يقدم إليه من كتب، وهي تجري مجرى الأمثال في الجمع بين الإيجاز والجمال والقوة.

الجمعي لتكون من الروافد الخفية في الحركة الثقافية، ولتعبر عن نفسها بأشكال مختلفة لغوية ودينية وفقهية وأدبية. كما فتحت حروب التحرير في العراق والشام ومصر والمغرب العربي، والتوسع العربي في فارس وخراسان والمشرق وفي الأندلس مسارات ثقافية، وطرحت إشكاليات جديدة على الفكر تتعلق بطبيعة العلاقة بين النص القرآني والموروث الديني والثقافي للأمم الأخرى التي صارت في ولاية الدولة العربية ، وبعمق المثاقفة والمقابسة بينهما. إلا أن الحرب الأهلية التي بدأت بمقتل الخليفة عثمان وانتهت بمقتل الخليفة علي غيرت من أولويات منتجي الثقافة، فبرزت المسألة السياسية (الإمامة والخلافة، والثورة والجهاد أو القعود والسكوت) كبؤرة تدور حولها إشكاليات نظرية وشرعية معقدة تتعلق بالمشروعية والحق والمسؤولية في إصدار أحكام على الأطراف والقوى المشتبكة بالصراع، مما كثف التوتر المشحون أصلاً بالصراعات الاجتماعية للكتابة وجعلها مظهراً رئيسياً للصراع . وجاء انتصار التحالف الأرستقراطي الإيلافي بزعامة معاوية والأمويين واستيلائه على الدولة والخلافة ليجعل المجال الثقافي هو الفضاء الذي تتمركز فيه كل تظاهرات وإحباطات القوى الاجتماعية والدينية المهزومة التي سعت لتأسيس نسق ثقافي آخر لعرض قضاياها. فتحولت عن النسق الرئيسي وأزمانه المتعددة وسلطاته المعرفية لتقيم لنفسها مرجعيات وسلطات خاصة لمعارضة السلطة السياسية التي اعتبرتها ظالمة وغير شرعية، مبررة الخروج عليها والثورة ضدها.

وقد لعبت المدينة عاصمة الدولة الراشدة دوراً قيادياً في هذا الاتجاه بعدما فقدت أهميتها كعاصمة سياسية، فاضطلعت بمهمة القيادة الثقافية.

وساعد انتشار القراءة والكتابة والتعلم المكثف الذي أمر به الرسول بعد الهجرة في تكوين قاعدة واسعة من المتعلمين شكلت قوة مهيمنة استندت إليها المعارضة لترسيخ سلطتها المعرفية وتكوين منظماتها السرية ودعاتها النشيطين.

نشوء السلطة المعرفية

فحول الحسن والحسين ابني علي، وأخيهما محمد بن الحنفية، ثم حول علي بن الحسين، وحول عبد الله بن الزبير، وعبد الله بن عمر، وعبد الله بن العباس، وابن شهاب الزهري، ومالك بن أنس وآخرين من أبناء كبار الصحابة الذين أبعدوا عن

السلطة بعد استيلاء معاوية عليها، أخذت حلقات العلم تنتظم في المساجد والمجالس الخاصة، تبحث في جميع المسائل وبالأخص مسألة الإمامة والإمام، وشروطها وكيفية عقدها، وحدودها ومهامها، والعدل وشروطه، والحق في الثورة على الإمام الظالم إلخ.. والنشاط الاقتصادي الحرفي والزراعي والصناعي والتجاري، حقوق المشاركين والعمال والأجراء والرقيق والمكاتبين، والعلاقات بين الطبقات والشعوب المنخرطة في الدولة الإمبراطورية.

وما كان التأمل النظري لمفكرين منعزلين أو فلاسفة متوحدين هو الذي يسم هذه الحركة، إنما قادها سياسيون معارضون منخرطون في نشاط وممارسة متعددة الجوانب للإجابة على مسائل أو إشكاليات فرضتها التطورات السياسية والاقتصادية، بالاستناد إلى مرجعية متعالية أخذت تترسخ كنصوص مقدسة، وممارسات سابقة أضفي عليها طابع القداسة للرسول والصحابة وتابعيهم. وأصبح إنتاج نصوص جديدة مهمة ملحة، فبوشر بتفسير القرآن، وجمع أحاديث الرسول، وكتابة تاريخ الإسلام، وسيرة الرسول والمغازي (ابن شهاب الزهري، ثم ابن إسحاق) وصار الانتساب إلى الثورة والنبي والصحابة الأوائل أمراً هاماً لإثبات الأحقية في الخلافة، ولنزع الشرعية عن الخلفاء الأمويين في الصراع الأيديولوجي الحامي الوطيس بين الفئات المتصارعة. إذ أن حديث (الخلافة في قريش) لم يكن بعد قد أصبح سائداً.

وبالمقابل فقد شرعت السلطة السياسية، الممثلة بالخليفة وبلاطه والولاة وقادة الجيوش برعاية وتشجيع فئات من المثقفين من مختلف الأجناس ممن يعملون في الإدارة العامة، أو يتولون إدارة المشاريع الخاصة بالطبقة الحاكمة (زراعية، حرفية، صناعية) وممن يشتغلون بالعلوم والطب والفلك والحساب، لنقل وترجمة ما يقدرون عليه من لغاتهم الأم إلى العربية. وأطلقوا الحركة الشعرية من عقالها، وأجزلوا العطاء لكبار الشعراء مثل الفرزدق وجرير والأخطل وابن قيس الرقيات. وأصبحت الخطابة السياسية فرعاً هاماً في الإنتاج الثقافي والأدبي. واستعانوا بالنسابة مثل دغفل وغيره، وجعلوهم جلساءهم وندماءهم[١٠٥] لبعث تاريخ العرب ما قبل الإسلام، والتأكيد على

[١٠٥] ويمكننا أن نورد هنا طلب معاوية إلى عبيد بن شرية الجرهمي لتأليف كتاب حول ملوك اليمن (تاريخ أقيال اليمن) الذي مازالت نسخه الشعبية متداولة حتى اليوم.

الأحلاف القبلية، لمجابهة تحالفات المعارضة الشعبية والثورية المستندة إلى المرجعية الدينية: القرآن والحديث، والممارسة الثورية في صحبة الرسول.

وصار إنتاج الثقافة خاضعاً لهذه الشروط بأشكاله الأدبية والفقهية والعلمية، فازدهر علم النحو واللغة والبيان، وأصبح لمنتجيه سلطة معرفية وسوق رائجة؛ لأن تفسير القرآن غير ممكن بدون معرفة علمية باللغة، وبخاصة النحو والصرف والمعاني والأساليب البيانية التي تكلمها ويتكلمها العرب في جزيرتهم، ونطق الحروف وهي مسألة هامة لأن الخط العربي آنذاك كان بدون نقط ولا علامات إعراب. وصار جمع اللغة علماً اشتهر فيه علماء ونحويون مثل الخليل بن أحمد الفراهيدي واضع علم العروض وأول معجم (كتاب العين)، والأصمعي والكسائي والمبرد وعمرو بن العلاء وغيرهم.. كما أن جمع الشعر وتدوينه تقدَّم الإنتاجَ الأدبي، ومع جمع الشعر بدأت عملية نقده لبيان صحته ونسبته إلى مؤلفيه.

وتأسست الحلقات العلمية في المساجد وفي المجالس الخاصة، حول أبناء الصحابة ومن بقي حياً من الصحابة، وحول التابعين بما يشبه المدارس. إلا أن الدراسة لم تكن منتظمة بعد، فالسماع والرواية والحوار والتلقي، ثم السعي وراء المعرفة عند أكثر من حلقة، كان تكريساً للثورة الثقافية التي بدأت مع الإسلام، واتخذت شكلاً جهادياً من التضحية والدأب والانقطاع والزهد والرحلة وراء المعرفة[١٠٦]. ويمكننا أن نرصد مثل هذه الحلقات في الكوفة والبصرة (حلقة الحسن البصري، وحلقة جهم بن صفوان، وغيلان الدمشقي) وقد توزع الشيعة على حلقات (جعفر الصادق، وزيد بن علي، وأبي هاشم بن محمد بن الحنفية) في مكة والمدينة.

لقد اشتهرت حلقة ابن عباس في تفسير القرآن الذي أصبحت الرواية عنه مصدراً رئيسياً لهذا العلم، فأطلق عليه حبر الأمة. وحدثوا أن الرسول قد تنبأ له بهذا الموقع. وابن عباس صحابي، وكان مع علي ثم تركه راحلاً ببيت مال البصرة التي كان والياً

[١٠٦] قال أبو الفرج الأصبهاني أن عبد الحكم بن عمر بن عبد الله بن صفوان الجمحي قد جمع دفاتر فيها من كل علم وجعل في الجوانب أوتاداً فمن جاء علق عليها ثيابه ثم جرد دفتراً فقرأه. وهذه هي أول مكتبة، وقد كانت في المدينة تشبه مكتبة أبي عمرو بن العلاء في البصرة بعد ذلك، قبل أن يحرقها في نهاية حكم الأمويين وأوائل حكم العباسيين] الأغاني، نقلاً عن الحياة الأدبية في البصرة، أحمد زكي كمال.

عليها إلى المدينة، بعدما أحس بأن علياً قد خسر الحرب بعد صفين. فانصرف إلى الإنتاج الثقافي، تفسير القرآن والحديث عن الرسول.

وكانت حلقة جعفر بن محمد بن علي بن الحسين (الإمام السادس عند الشيعة الإمامية) وهي امتداد لحلقة أبيه وجده (٨٠_١٤٨ هجرية، ٦٩٩_٧٦٥ ميلادية) أكثر شهرة وتأثيراً في تأسيس الثقافة الجديدة، إذ بلغ عدد المنتمين إليها في المدينة أربعة آلاف من كل الأقطار الداخلة في الدولة آنئذ، وكان لها فرع في الكوفة. وقد دعا الصادق إلى التأليف والتدوين، وكان قبله قليل الحدوث، وبلغ ما ألف تلاميذه أربعمائة كتاب لأربعمائة مؤلف. وقد وجه تلاميذه إلى ميادين العلم المختلفة (الفقه، التفسير، الحديث، والعربية ، والرياضيات، والكيمياء، والحكمة، والفلسفة، والمنطق) وكان ينسب لنفسه، ولآل البيت من الأئمة، علماً إلهياً سرياً وموروثاً عن النبي محمد، وعن جده علي بن أبي طالب. وقد أحيطت هذه الحلقة التي تحولت إلى مدرسة بهالة أسطورية من قبل دعاة الشيعة وغيرهم ممن اعترفوا بأنهم أخذوا علمهم عن جعفر الصادق. فجابر بن حيان، أول كيميائي عربي، يقول عن نفسه أنه تلميذ لجعفر الصادق، وأنه أخذ العلم عنه، والحسن البصري، الفقيه والواعظ المشهور في البصرة والعراق، ينسب نفسه لهذه المدرسة، وكذلك واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد مؤسسا الاعتزال. وقد حمي الجدال بين المسلمين وأتباع الديانات السماوية (اليهود والمسيحيين)* والمجوسية والمانوية. ونشأ علم الكلام في مدرسة الحسن البصري، ووضع موضوعاته وأساليبه ومناهجه المعتزلة الذين ورثوا أدبيات القدرية التي كان معلمها معبد الجهني الذي قتله الحجاج، وغيلان الدمشقي الذي قتله هشام بن عبد الملك*. وأبو الأسود الدؤلي ينسب إلى علي علمه بتنقيط الحروف والعلامات التي وضعها لتسهيل قراءة الحروف وتجنب الخلط بينها، وبخاصة الحروف المتشابهة في النطق (ط_ظ، ق_ف، س_ش، ص_ض إلخ..) ونسبة العلم إلى علي وأبنائه وأحفاده ذات بعد سياسي، ومدلول أيديولوجي في

*ألف يوحنا الدمشقي (القديس يوحنا فيما بعد) والذي كان يشرف على الشؤون المالية في الخلافة الأموية مصنفات عدة ضمنها حوار مع المسلمين في موضوع ألوهية المسيح ونظرية حرية الإرادة.

*"قال الأوزاعي: قدم علينا غيلان الدمشقي القدري في خلافة هشام بن عبد الملك، فتكلم غيلان وكان رجلاً مفوهاً، ثم أكثر الناس الوقيعة والسعاية بسبب رأيه في القدر، وأحفظوا هشام بن عبد الملك عليه، فأمر بقطع يديه ورجليه وقتله وصلبه" فجر الإسلام، أحمد أمين، ص٢٨٥.

مواجهة الدولة الأموية والحلف القبلي الإيلافي الذي أقامها، لإنشاء سلطة معرفية مقابلة لها بحيث يعلم الناس أين تكمن الشرعية، ومن اغتصب الحق من أهله.

وبالمقابل فإن نهضة الحركة الشعرية بمضمونها الجاهلي الكلاسيكي، وموضوعاتها حول الفخر والمديح والهجاء والفخر بالأنساب وأيام الجاهلية، والتي بدأها تميم بن مقبل الكناني، ووصلت إلى ذروتها في شعر النقائض بين الفرزدق وجرير والأخطل، بعد فترة من الانكماش طيلة عهد الرسول والخلفاء الراشدين، اقتصر موضوع الشعر فيها على الدفاع عن الإسلام والنبي. هذه النهضة كانت بعثا للثقافة القديمة في مقابل الثقافة الإسلامية الجديدة في جوهرها.

فالفرزدق الشاعر التميمي النسب، يقول عن نفسه أنه وريث الشعر الجاهلي، والشعراء الفحول منهم: امرؤ القيس ولبيد بن ربيعة وبشر بن خازم الأسدي وعلقمة المري والمرقش والأعشى وعبيد بن الأبرص وأبو دؤاد الإيادي وأوس بن حجر المازني والحطيئة:[١٠٧]

وهب القصائد لي النوابغ إذ مضوا — وأبو يزيد وذو القروح وجرول
والفحل علقمة الذي كانت له — حلل الملوك كلامه لا ينحل
دفعوا إلي كتابهن وصية — فورثتهن كأنهن الجندل

وقد سئل ابن شبرمة: من أشعر الجاهليين؟ قال: الفرزدق. قيل له: إنا أردنا الجاهلية. قال: وهل هناك أجهل منه؟![١٠٨] فالفرزدق ينتسب ويفتخر بالقيم الجاهلية وأخلاقها، ويدافع عن امتيازاتها، متعاليا حتى على الخلفاء أنفسهم، ولكنه يدافع عن الخلافة:

خلافة لم تكن غصبا مشورتها — أرسى دعائمها الرحمن ذو النعم

ويدافع عن الأحلاف القبلية وأمجادها، وبخاصة قومه تميم:

لنا العزة القعساء والعدد الذي عليه — إذا عد الحصى يتخلف
ولو شرب الكلب المراض دماءنا — شفتها وفرد الخيل الذي هو أدنف

[١٠٧] ديوان الفرزدق، تحقيق الدكتور شاكر الفحام، ص٤٣٥.
[١٠٨] ديوان الفرزدق، تحقيق الدكتور شاكر الفحام، ص٣٤٦.

ومنا الذي لا ينطق الناس عنده ... ولكن هو المستأذَن المتنصفُ
وبنيان بيت الله نحن ولاته ... وبيت بأعلى إبلياء مشرفُ
ترى الناس ما سرنا يسيرون خلفنا ... وإن نحن أومأنا إلى الناس وقفوا
ولا عز إلا عزنا قاهر له ... ويسألنا النصف الذليل فينصفُ
ونمنع مولانا وإن كان نائياً ... بنا داره مما يخاف ويأنفُ
وما قام منا قائم في ندينا ... فتنطق إلا بالتي هي أعرفُ
وإنا لمن قوم بهم يتقى الردى ... ورأب الثأى والجانب المتخوفُ

والفرزدق هنا لا يتحدث عن الإسلام والأخلاق الإسلامية، إنما هو جاهلي صميم وعريق ووظيفة الشعر لديه سياسية ثقافية وأيديولوجية، إعادة الاعتبار لما كان الإسلام قد تجاوزه ودمجه في منظومته الأخلاقية. إلا أن الثقافة الشعرية هذه لم تكن منقطعة عن الثقافة الجديدة، والقطيعة معها أيضاً لم تكن قطيعة هوية بل قطيعة معرفية، إذ ظلت مرجعيتها التراثية جوهرية فيما يخص اللغة التي هي حصيلة تاريخ طويل ونمو متواصل أكمله القرآن، وأنجزه الإسلام. فالمعرفة باللغة وأسرارها، وأساليب العرب في الخطاب والكلام، والقول والتعبير، والتفكير والألفاظ والمعاني، شكل سلطة معرفية مؤسسية في الثقافة الجديدة. ولنا أن نذكر ما تمتع به معجم العين للخليل بن أحمد الفراهيدي، ومؤلفات عيسى بن عمر الثقفي في النحو، وكتاب سيبويه في النحو من سلطة مرجعية لكل متعلم ومثقف يريد أن ينتج ثقافة مروية أو مقروءة، لنتبين كيف تشكلت المرجعيات، وتحولت الممارسات إلى نصوص، ونظام الفكر المنفتح إلى مؤسسات وتقاليد وعادات شكلت الثقافة المدرسية العربية فيما بعد.

وأدت الحركة الثقافية في الاتجاهين إلى تراكم كمي وكيفي، وشملت إضافة إلى مكة والمدينة ، الأمصار كلها وبخاصة البصرة والكوفة، ودمشق والفسطاط (القاهرة فيما بعد) والقيروان ومدن الثغور. فأرسيت تقاليد وقواعد ومبادئ للمنهج العلمي، ولطالب العلم، وللعلاقة بينه وبين شيخه ومعلمه في جميع موضوعات العلوم، أكان لتفسير القرآن، أم لجمع الحديث النبوي، أم لرواية سيرة الرسول وتاريخ الإسلام، والصحابة الأولين، أم لتعلم العربية وعلومها المتعددة. وسرعان ما تمتع منتجو الثقافة بوضع متميز في المجتمع بحيث برزت شخصياتهم وعلومهم ومعرفتهم تحمل في ذاتها سلطة خاصة تتحكم بالعقول والسلوك والأذواق، من خلال نشاطهم الفكري،

وإنتاجهم الثقافي المتعدد الأشكال وما يصدرونه من فتاوى وأحكام. وكان الحسن البصري الواعظ والفقيه والإمام قادراً على توجيه الرأي العام في العراق والمشرق كله تجاه أية مشكلة سياسية أو دينية . فقد شجع القراء والفقهاء على الاشتراك في الثورة التي قادها عبد الرحمن بن الأشعث ضد الحجاج والي العراق، والخليفة عبد الملك بن مروان سنة ٨٠هـ، ونهى الناس عن المشاركة في ثورة المهالبة وتمردهم على الدولة في عهد يزيد بن عبد الملك، وسمع الناس رأيه والتزموا به، وكانوا يسألونه ويعملون به.

وازدهرت فنون الموسيقى والغناء، والشعر الغنائي والرقص. وصار المغنون والموسيقيون مثل معبد والغريض وابن جامع وجميلة وسلامة من نجوم المجتمع الذين يؤثرون في أذواق الناس، كما سيترجم أبو الفرج الأصفهاني في كتابه (الأغاني) فيما بعد.

التدوين وسلطة النص المكتوب

وتألفت أول مدرسة فقهية في المدينة حول مالك بن أنس، وتبعتها المدرسة الحنفية في الكوفة حول أبي حنيفة النعمان، وتتالت الحلقات.. في الشام حول الأوزاعي، وفي البصرة حول سفيان الثوري، وفي مصر حول الشافعي. وكان البحث الفقهي يتناول مسائل الاقتصاد، والشريعة، والاجتماع، والأحوال الشخصية، والجنايات والحسبة، والعبادات.. وكان النشاط الفكري الفردي والجماعي يميز هذه المدارس التي توصلت إلى عتبة معرفية مشتركة بأن أصول التشريع الإسلامي هي: القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والرأي. وتفاوتت فيما بينها باعتماد كل منها على مصدر أكثر من الآخر، وظل التبادل الثقافي وانتقال الطلاب من حلقة إلى حلقة، ومن مدرسة إلى مدرسة قائماً ومباحاً.

كما برزت حلقات اللغة والأدب حول الخليل بن أحمد الفراهيدي وعيسى بن عمر الثقفي، والمبرد، وثعلب، وابن فارس، والكسائي، والأصمعي، مدرسة الكوفة، ومدرسة البصرة. في حين انتظمت الدراسات الطبية، والفلسفية، والرياضيات، والفلك، والطبيعة، والمنطق، حول أطباء، ومناطقة، ومتفلسفين مستعربين، وسريان ونساطرة مسيحيين.

وتوطدت المناهج والأساليب والطرق الخاصة لكل علم، وتحددت الموضوعات الـتي يدرسها، وبدأ التأليف والتدوين منـذ القـرن الأول الهجـري، ونشـط في القـرن الثـاني، حيث استقرت المدارس في مذاهب كبرى.

ففي النحو تقدم (الكتاب) لسيبويه[١٠٩]، وفي اللغة كتب الأصمعـي[١١٠] وأبـي عبيـدة والخليل بن أحمد، وفي الفقه الأصول للإمام الشافعي[١١١]، وفي العقائد مؤلفـات الحسـن البصري[١١٢]، وفي المغازي والسيرة مؤلفات ابن إسحاق وابن هشام، وفي القـراءات أبـو عمرو بن العلاء[١١٣].

وتعددت مصادر السلطة المعرفية بين المدارس المختلفة الـتي كـانت تعـبر عـن فعاليـة وانفتاح النظام الفكري المنتج للثقافة، إذ انتشرت الحلقـات في ميـادين المعرفـة المختلفـة بقدر التعددية الثقافية المتنوعة، واتساع المساحات التي اضطلع بهـا البـاحثون. فالنقـاش والحوار والجدال والسجال والاجتهاد.. كلها أبواب مفتوحة ومشرعة، ولا قيود عليهـا إلا ما وضعه الباحثون من شروط خاصة فرضتها طبيعـة البحـث العلمـي وموضوعـات العلم نفسه. ثم الشروط التي اعتبرت إجرائية وضرورية لمـن يتصـدر للإنتـاج الفكـري: عتبة معرفية، وحد معين من العلم، وإجازة من الشيخ أو المعلم الذي سمع منـه، وكتـب وروى عنه، بالسماح له بذلك.

إن الانتقال والتحول إلى النص المكتوب والأصول المدونة بقدر مـا يعـبر عـن نضـج الفكر واستقرار قواعد المنهج العلمي، يعبر في الوقت ذاته عن تحول في السـلطة المعرفيـة من الشخص إلى النص، ومن الوقائع المادية إلى القانون الذي هـو كليـة مجـردة، وهويـة معممة لظواهر متعددة تنتظم في مبادئ وقواعد خاصة، هي أعلى من جزئياتها ولكنهـا أفقر من الواقع الدائم التحول والسيولة.

---

[١٠٩] سيبويه: ت٧٦٦م، إمام مذهب البصريين في النحو.

[١١٠] الأصمعي: عبد الملك بن قريب (٧٤٠_ ٨٢٨) من مشاهير لغويي العرب.

[١١١] الإمام الشافعي: (١٥٠_ ٢٠٤هـ، ٧٦٧_٨٢٠م) أسس علم الأصول، وهـو مؤسـس المذهـب الفقهـي المنسوب إليه.

[١١٢] الحسن البصري: (٢١_ ١١٠هـ، ٦٤٢_ ٧٢٨م) تابعي من مشاهير الثقاة، لقي عثمان بن عفـان وعبـد الله بن العباس. كان فريداً في معرفة الأحكام الشرعية والحديث.

[١١٣] أبو عمرو بن العلاء: (٦٨٩_ ٧٧٠م) من أقدم نحاة البصرة، أحد القراء السبعة.

وكل العلوم تعاني من هذا التناقض بين الجزئي والعام في القانون الذي يحاول أن يمثل أكبر قدر من الوقائع بأكبر قدر من الصحة والعمومية، وبين التفرد والصدفة التي تظل قائمة في مجرى الوقائع والأحداث كضرورة. وبقدر ما يكون القانون جامداً، والنصوص صلبة، تنتشر الدوغمائية والمذهبية، وتصبح قيداً على حركة الفكر وحيوية الممارسة. ويمثل هذا التحول من الشخص إلى النص والسلطة النصية، يمثل مرحلة الانتقال والتوازن في بنية الثورات الفكرية التي تكون متأثرة وبشكل ملموس بما يجري خارجها من تحولات، وبخاصة في المجال السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

فالسلطات المعرفية الجديدة التي بدأت تتشكل في إطار الصراع مع الدولة الإمبراطورية التي تسيطر عليها الأرستقراطية رسخت أقدامها في المجتمع وأصبحت موضع ثقة الناس، يسألونها ويأخذون برأيها، وقد أسسها عدد من الصحابة أو أبناؤهم الذين شعروا وكأنهم قد سلبوا حقوقهم في الدولة التي ناضلوا لإقامتها، فاستولى عليها الذين ظلوا يقاتلونها حتى هُزموا واستسلموا ودخلوا تحت رايتها (بنو أمية). وعمل على توطيد دعائم هذه السلطات أولئك الذين رباهم النبي وعلمهم وثقفهم بالإسلام ليكونوا دعاة ومعلمين، وهم من أهل الصفة من حفظة القرآن مثل أبي هريرة وابن مسعود الذي جمع قرآناً خاصاً به، أحرق بعد الاتفاق على المصحف الذي أمر بجمعه الخليفة عثمان، واعتمد كمصدر وحيد لآيات القرآن. وبوشر بإنتاج نصوص ثقافية جديدة بالاستناد إلى النص القرآني والسنة النبوية "فنحن عندما ننظر إلى تراث التفاسير الإسلامية بكل أنواعها ومذاهبها واتجاهاتها نفهم أن القرآن قد أصبح نصاً مؤسساً، تشكلت بالاستناد إليه نصوص أخرى تلبي حاجات عصور غير عصر القرآن بالذات وهذه التفاسير موجودة بذاتها ولذاتها وهي أعمال مفكرين، ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة التي أنتجتها، وبالبنيةالاجتماعية أو المدرسة الثيولوجية التي تنتمي إليها، أكثر مما هي مرتبطة بلحظة القرآن، وهذا ما يعقد الأمور كثيراً بين النص الأول الذي يرغب فهمه (أي القرآن) وبين كل التفاسير التي أنتجت فيما بعد طبقاً للحاجات الأيديولوجية المرافقة لكل جيل من أجيال المسلمين. إن هذه المراوحة المستمرة والدؤوبة بين النص المؤسس أو الحدث المؤسس، وبين الاستخدامات الثيولوجية أو الأيديولوجية العديدة التي تنتجها الأجيال من الثقافات والمجتمعات البشرية، ينغرس في نسيج التاريخ وينسج خيوطاً لتاريخ جديد خاص بهذه النصوص الثانوية بالذات. كل

هذه الأدبيات التأويلية والتفسيرية قد أنتجت من قبل العقل البشري، وبالتالي فينبغي أن نركز أضواء منهجيتنا على هذا العقل لفهم آليته وتركيبه؛ إنه عقل بقدر ما، لأن كل مدرسة أو كل مذهب راح يعتمد مجموعة من المسلمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشتغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيداً. وهذه العقول الإسلامية [الصوفي، المعتزلي، الإسماعيلي، الحنبلي الفلسفي، الشيعي] كلها تخضع للوحي المعطى، وطرائقها في الخضوع مختلفة ومتنوعة، وتقوم على احترام السيادة والهيبة، وكلها تقدم الطاعة، وهي تتألف من أئمة مجتهدين في كل مدرسة ومذهب، ولها سيادات عليا لا تناقش ولا ترد، ولها تصور محدود عن العالم والكون_ الفلك القديم_ علم الحياة القديم"[١١٤] ويشرح لنا تحول إنتاج الثقافة إلى سلطة معرفية، الاستقلالية التي يتمتع بها الفكر إزاء الأصعدة الأخرى_ علاقات الإنتاج والقوى المنتجة والسياسة والصراعات الاجتماعية، كما يشرح لنا مدى التفاعل المتبادل بين مجرى الأحداث والإنتاج النظري.

فالنظام الفكري الذي استند إلى القرآن في موضوعاته كان لا بد من إنتاجه مفهومياً بتحديد المنهج والقواعد التي يمكن بوساطتها استنباط القوانين والأحكام ، والمنظومة الأخلاقية التي تشكل محتوى الثقافة الجديدة. وقد أنيطت هذه الفعالية الفكرية بالعلماء الذين ورد ذكرهم في القرآن على أنهم مكلفون بتفسير وتأويل النص لجعله مفهوماً من قبل الآخرين: "إنما يخشى الله من عباده العلماء"، "ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذي يستنبطون منهم" ٤، ٨٣. " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم" آل عمران، ٨. وقد ظل مفهوم العلماء إشكالياً جرى تجاوزه

---

[١١٤] إعادة الاعتبار إلى الفكر الديني ، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل، عدد٣٤، سنة١٩٨٩. ومع أن أركون ينقض قوله حول العقول الإسلامية في نهاية الكلام: "أنا أفضل استخدام كلمة فكر على استخدام كلمة عقل عندما أقول أنني أدرس تاريخ الفكر الإسلامي. وذلك لأن كلمة فكر أوسع وتشتمل على ثلاثة عناصر أساسية وملكات هي العقل نفسه، والخيال، والذاكرة. وكل عقل يرتبط بمرحلة معينة من مراحل التاريخ ولكل منها معطياتها وأدواتها، مرتبط بالمجتمع، فالعقل ليس جوهراً ثابتاً يخرج من كل تاريخية وكل مشروطية فللعقل تاريخه أيضاً. فالعقل مرتبط أيضاً بالبيئة والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر" نفس المصدر السابق، والحديث عن عقل وعقول متعددة بدل فكر وأنظمة ثقافية هو إحدى الملابسات التي لم يقدر الفكر النقدي العربي الحديث على إجلاء غموضها (المؤلف).

ولم يجر إنتاجه لتحديد من هم هؤلاء العلماء، أهم علماء الدين حصراً؟ أم هم العلماء على الإطلاق في كل مجالات العلم؟ وهؤلاء العلماء محجوجون بما أعطوا من سلطة، وبما كلفوا من مهام_ أن يفكروا ويعقلوا وينتجوا علماً مطابقاً ونافعاً، في شروط متغيرة، ومصالح متبدلة، وكان هؤلاء المؤسسون من الصحابة والتابعين، وبعضهم قد ساهم في صنع الحدث الرئيسي، في الثورة، ولازم الرسول لزمن طويل، فكانت مرجعيته تؤهله لإنتاج فكر وتقرير منهج، ولا يرى ضيراً في أن يستعين بالأعراف والتقاليد والثقافات القديمة وبخاصة الموروث العربي الجاهلي واليهودي والمسيحي، لتوضيح منهجه وفكره، كما نلمس لدى ابن عباس، والزهري، وابن إسحاق وغيرهم.. إننا أمام نصوص ثقافية جديدة تملك الحق في الوجود كسلطة معرفية مفسرة أو مؤولة أو مشرعة.

فعبد الله بن المقفع وانطلاقاً من مركبه الثقافي (الفارسي، الهندي، السرياني، الإغريقي) وممارساته لإجادة العربية ليكون كاتباً في دواوين الدولة الأموية ثم العباسية شرع في تأسيس نسق ثقافي مواز للنسق العربي الإسلامي الذي كانت ملامحه وقواعده قد بدأت تترسخ في نظام فكري له مرجعياته وأصوله، كما حددها الفقهاء والمفسرون والمحدثون وعلماء اللغة والنحويون وعلماء الكلام، وتكشف ترجمته لكتاب كليلة ودمنة والباب الذي كتبه للتعريف بأغراض الكتاب وأعماله الأخرى (الأدب الكبير، والأدب الصغير، ورسالة القضاء) عن مضمون وأهداف هذه الثقافة التي يقول أنها تقوم على رياضة عقول الخاصة بما يضمن سياسة الإنسان لنفسه وأهله وخاصته وجميع ما يحتاج إليه من أمر دينه ودنياه وآخرته وأولاه، وحسن طاعة الملوك، وعلى اللهو والمتعة للعوام، والموعظة والآداب للملوك وللخاصة، وهذا ما يقوله بيدبا الفيلسوف عن غرضه من تأليف كليلة ودمنة فالكتاب، يشتمل على الجد والهزل واللهو والحكمة والفلسفة[115]،وظاهره سياسة العامة وتدريبها على طاعة الملوك، وباطنه أخلاق الملوك وسياستها للرعية[116]. وقد جعل كلامه على ألسنة البهائم والسباع والطير لخدمة هذه الأغراض ليلهو بقصصها العامة، ويتفكر الخاصة برموزها ومعانيها لاستنباط المعاني

[115] مقدمة كلية ودمنة، ص٤٧.

[116] مقدمة كليلة ودمنة، ص٤٦.

الحقيقية لها. فمنتج هذه الثقافة هو حكيم وفيلسوف، مفكر صقلته التجارب وعلمته الأحداث، يستنير بنور العقل وجودة الفكر، يتمتع ببصيرة نافذة وناقدة، همه الأول الوصول إلى الحق والعدل والخير، ومكافحة الشر والظلم والبغي، وإعلاء شأن الإنسان، لا تهمه أعراض الدنيا من جاه ونفوذ وأموال، هو متنسك وزاهد قد نذر نفسه وعلمه لخدمة ما يعتقده الحق والعدل، ولكنه ليس معتزلاً، إنه يشارك الناس همومهم ومشاكلهم ويتدخل لحلها حين الضرورة. كذلك فعل بيدبا الفيلسوف عندما رأى انحراف دبشليم الملك وظلمه، وكذلك فعل برزويه الطبيب الذي كلفه أنوشروان الملك الفارسي بمهمة الذهاب إلى الهند لترجمة الكتب الهندية ومنها كليلة ودمنة إلى الفارسية، فقد رفض الجوائز المالية والمناصب الحكومية، وطلب فحسب أن يكتب عنه الوزير بزُرجمهر باباً في أول الكتاب ينوه به وبعمله وبجهده للحصول على الكتاب وترجمته[117]. فما يشغله (الحكيم) ليس المال والجاه بل المثل الذي يكونه والسلوك الذي يكرسه والقول الذي يخلده، وهذه رسالة الفيلسوف التي ينيطها ابن المقفع بأقرانه من المفكرين.

ومبدأ هذه الثقافة هو العقل، كما ورد على لسان برزويه الطبيب في خطبته أمام أنوشروان وحاشيته: "أما بعد فإن الله خلق الخلق برحمته.. ورزقهم من العقل ما يقدرون به على إصلاح معايشهم في الدنيا ويدركون به استنقاذ أرواحهم من العذاب في الآخرة. العقل الذي هو الدعامة لجميع الأشياء، ولا يقدر أحد في الدنيا على إصلاح معيشته ولا إحراز نفع ولا دفع ضرر إلا بفيضه من الخالق المبدع الواحد الأحد وكذلك طالب الآخرة.. كما لا يقدر على إتمام عمله وإكماله إذ لا يتم ذلك إلا بالعقل الذي هو السبب الموصل إلى كل خير والمفتاح لكل سعادة، والعقل غريزي مطبوع ويتزايد بالتجارب والآداب وغريزته مكنونة في الإنسان كامنة فيه كمون النار في الحجر، لا يظهر حتى يظهره الأدب وتعضده التجارب[118]. فالعقل هو المبدأ وهو معيار الخير والشر، ومبدأ الشرائع، به يعرف الإنسان كإنسان، الإنسان حيوان عاقل.

[117] [قد أغناني عن المال ما بلغته من الرتبة العلية السنية والبغية والأمنية، وحاجتي أن يخرج أمراً إلى الحكيم الفاضل وزيره بزرجمهر ابن البختكان لينظم أمري في نسخة ويبوب الكتاب ويجعل في تلك النسخة باباً يذكر فيه أمري ويصف حالي] كليلة ودمنة، ص٧٥.

[118] كليلة ودمنة، ص٦٠.

ولهذه الثقافة أغراض عملية وروحية تهدف إلى تربية الإنسان العاقل والعامل، المثقف من النخبة الذين يجمعهم مفهوم (الصحابة) وقد ألف ابن المقفع رسالة بهذا العنوان. والصحابة يتبادلون الأفكار ويحرصون على أسرارهم ويعملون معاً لنيل مآربهم وتحقيق مطامحهم*. ففي تعريفه لكليلة ودمنة يذكر ابن المقفع بأن هذا كتاب كليلة ودمنة، وهو ما وضعته علماء الهند من الأمثال والأحاديث.. على أفواه البهائم والطير.. فجمع حكمة ولهواً فاختاره الحكماء والسفهاء معاً، وغرضه الظاهر والباطن العمل بما علم منه لينتفع به ويجعل مثالاً له.. فالعلم لا يتم إلا بالعمل إذ العلم كالشجرة والعمل به كالثمرة. وينبغي للناظر في الكتاب أن يعلم أنه ينقسم إلى أربعة أغراض أحدها ما قصد فيه إلى وضعه على ألسنة البهائم غير الناطقة ليسارع لقراءته أهل الهزل من الشبان فتستمال به قلوبهم له لأنه الغرض الوارد من حيل الحيوانات.. والثاني إظهار خيالات الحيوانات بصنوف الأصباغ والألوان ليكون أنساً لقلوب الملوك، ويكون حرصهم عليه أشد للنزهة في تلك الصور، والثالث أن يكون على هذه الصفة فيتخذه الملوك والسوقة فيكثر بذلك انتساخه. والغرض الرابع وهو الأقصى مخصوص بالفيلسوف خاصة][119] . فنحن هنا أمام ثقافة متأثرة بالغنوص، منفتحة على الأسرار، تستخدم الرموز والإشارات والحكايات لتخفي أغراضها الحقيقية، تخشى السلطان والسلطات المعرفية التي كرستها الثقافة العربية الإسلامية الناهضة، فالعقل قبل الوحي، والحكيم قبل النبي، والآداب قبل الدين، والعلم قبل العمل، والباطن هو سر الظاهر، والرمز هو جوهر المثل، وقانون العقل قبل الشريعة. وهي تعارض النسق الثقافي العربي الإسلامي بمرجعياته الإلهية والنبوية والدينية وسلطاته المعرفية، تعبر عن وعي النخبة من المستعربين الذين دخلوا الإسلام وهم على قاعدة ثقافية مغايرة ليست عربية ولا إسلامية، وقد وجدوا أنفسهم مبعدين ليس لهم موقع مؤثر في الدولة والمجتمع، وغير قادرين على إنتاج ثقافة معترف بها مماثلة كأولئك الأدباء والشعراء والفقهاء

* [قال دبشليم الملك لبيدبا الفيلسوف: فحدثني إن رأيت عن إخوان الصفا، كيف يبتدئ تواصلهم ويستمتع بعضهم ببعض؟ قال الفيلسوف: إن العاقل لا يعدل بالإخوان شيئاً، فالإخوان هم الأعوان على الخير كله والمواسون عندما ينوب من المكروه.. ووجدت من لا إخوان له لا أهل له، ومن لا ولد له لا ذكر له، ومن لا مال له لا عقل له..] ص٢٢٧_ ٢٤٢.

[119] المرجع المذكور، ص٨٠_ ٩٩.

العرب.

وكانت الدولة وأجهزتها ودواوينها هي غايتهم، لأنهم عن طريقها يحصلون على سلطة ما تخولهم نشر ثقافتهم الجديدة، وتجعل أفكارهم مجسدة في العمل والسلوك ومنظومة الأخلاق العامة. وقد جهد ابن المقفع بما كتبه وترجمه وبما قام به من وظائف في دواوين الدولة ولدى أمراء البيت العباسي الذي تسلم الخلافة بعد القضاء على الخلافة الأموية أن يؤسس لهذا النسق، وقد دفع حياته ثمناً لذلك إذ أمر الخليفة المنصور بقتله لأسباب سياسية وفكرية بعد انحيازه لعمه عبد الله بن علي الثائر عليه وكتابته وثيقة الأمان التي استسلم بها هذا الأخير للمنصور الذي بطش بالاثنين معاً. إلا أن أفكار ابن المقفع انتشرت وترسخت وتجمعت من حولها نخبة من الأدباء والشعراء والكتاب والمفكرين احتلوا مراكز مرموقة في الدولة، وزراء ورؤساء دواوين ورجال بلاط وقادة وأمراء وحكام ولايات [مثل بشار بن برد وصالح بن عبد القدوس وأبو أيوب المورياني وزير المنصور، وجعفر بن يحيى وصالح بن هارون والصولي وابن مسكويه وابن الطيب السرخسي وأبو إسحاق الصابي وابني العميد (أبو الفضل وأبو الفتح) والصاحب بن عباد..] ممن اشتهروا في الفلسفة والعلوم والكتابة والآداب.

وإن كان بعضهم قد أعدم بتهمة الزندقة، ولوحق البعض الآخر بهذه التهمة واضطهدوا، إلا أن فكرهم كان مؤثراً وشكل رافداً من روافد الثقافة العربية الإسلامية وأضاف غنى وتنوعاً في أشكالها ومضامينها.

العقل العربي وإشكاليات التدوين

"أنا أنظر إلى جميع العلوم ثم أعتبر تركيب نظام الفكر الذي ساد في زمنه وبالشكل الذي يمكنني من وضع عمله اللاهوتي إبستمولوجياً ومعرفياً"[١٢٠] فمجموع العلوم تشكل فيما بينها نظاماً فكرياً تظهره المناهج الخاصة وأساليب البحث التي تستمد مشروعيتها وحقها في الوجود من علم متقدم يشكل جوهر الفكر في هذه المرحلة. وكانت علوم القرآن (القراءات والتفسير والفقه) هي التي أسست معرفياً للنظام

[١٢٠] أركون، نفس المصدر السابق.

الفكري، وكانت علوم العربية والحديث والخطابة والشعر والتاريخ والفلك والرياضيات علوم مساعدة، وقد انفصلت بمنهجيتها فيما بعد لتشكل فرعاً معرفياً مستقلاً. وقد أطلق الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) على هذه العلوم اسم علوم البيان، مميزاً لها عن علوم العرفان (أي الصوفية) وعلوم البرهان_العلوم العقلية (الرياضيات والفلك والفلسفة والمنطق).

[البيان الذي يجمع بين البحث الأصولي الذي وضعه الشافعي، والبحث البلاغي الذي طوره الجاحظ وركزه على محور العلاقة بين اللفظ والمعنى. هذا بالإضافة إلى ما أنجزه الأصوليون والمتكلمون في موضوع الخبر والقياس وشروط اليقين ودرجات الصدق. يتعلق الأمر إذن بنظرية للمعرفة بيانية على جميع المستويات؛ بيانية على مستوى المنطق الداخلي، وبيانية على مستوى المحتوى العرضي، بيانية على مستوى المضمون الأيديولوجي، بيانية على المستوى الإبستمولوجي_تصور العقل غريزة تكتمل بالدربة][121]. ولا أعتقد أن أحكام الجابري صحيحة في هذا الإطار لأن بنية المعرفة البيانية غير واضحة وغير مفهومة، فإذا كان المقصود البلاغة_العلاقة بين اللفظ والمعنى_ فإن منتجي هذه الثقافة لم يكن قصدهم هذا فحسب مع أنه مطلوب. وإذا كان المقصود بالبيان توضيح المعنى عن طريق منهجي محدد يتناول شروط اليقين ودرجات الصدق والقياس، فإن الثقافة المنتجة قد تجاوزت هذا المنحى لأنها كانت استجابة معقولة لحاجات المجتمع، وبخاصة في مجال التشريع وإصدار الأحكام والقضاء. وإذا كان الجابري يرى في الموضوعات والمناهج التي توصلت إليها هذه العلوم مجرد سجالات لفظية وشكلية تمثل عقلاً خاصاً، حسب اعتقاده، لا يقدر على التفكير النظري العقلاني كما عند اليونان والأوروبيين الذين مارسوا التفكير النظري العقلاني وتوصلوا إلى معرفة علمية أو فلسفية أو تشريعية منفصلة عن الأسطورة[122]، فالعقل في الثقافة العربية هذه ،كما يقول الجابري، مطلوب منه أن يتأمل الطبيعة للوصول إلى الله، بينما في الثقافة الأوروبية واليونانية يتخذ العقل من الله وسيلة لفهم الطبيعة ،

[121] بنية العقل العربي، دراسة نقدية تحليلية للنظم المعرفية. الدكتور محمد عابد الجابري،مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦، ج٢، ص٣٧_ ٣٩.

[122] تكوين العقل العربي، الجابري، ص١٧.

وعلى الأقل ضامناً لصحة فهمه لها.[١٢٣] ومفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الأوروبية مرتبط بإدراك الأسباب بالمعرفة. في اللغة العربية وفي الفكر العربي يرتبط العقل أساساً بالسلوك والأخلاق.[١٢٤] ولا سبيل هنا للاستزادة في الاقتباس حول هذه المسألة لأننا سنعيد بحث هذا في الثقافة العربية المعاصرة. ولكنني أعتقد أن سجالية الجابري وعقد المقارنة بين العقل العربي والعقل الأوروبي اليوناني مسألة بحثت من قبل، من قِبل المستشرقين والمستعربين والعرب المستغربين، ولم يخرج الجابري من إطارها، لأن العقل العربي عنده غارق في اللغة العربية، وغير قادر على الخروج منها، مع أن الألسنية الحديثة تعتبر فلسفة اللغة هي فلسفة العقل ، وترجع المنطق إلى العلاقات اللغوية والعلامات النحوية. ولذلك فإن الجابري يشتق العقل العربي من اللغة، لأن اللغة هي الأصل منذ التدوين[١٢٥]، واللغة العربية لا تاريخية[١٢٦]، والعقل العربي لا تاريخي، والثقافة العربية البيانية لا تاريخية قياساً. وبالتالي غير عقلانية لأن تعريف العقل لا ينطبق عليها، والعقل الذي يحيل إليه الجابري هو العقل اليوناني_الأوروبي عودة إلى ثنائية العقل لدى المستشرقين؛ عقل غربي متقدم، وعقل عربي متخلف، وكل ما لا يتماش مع ذلك العقل فهو لا عقل.*

والحقيقة هي أن هذه الثقافة عقلانية بدرجة متقدمة، وتاريخية تعبر بشكل ناجز عن درجة تقدم العلم في عصرها، وعن حاجات مجتمعها، وقد أنتجت وفق منهجية علمية وعقلانية يستطيع الباحثون التعرف عليها في كتب الأصول المذكورة.

---

[١٢٣] نفس المصدر، ص٢٩.

[١٢٤] نفس المصدر، ص ٣٠.

[١٢٥] نفس المصدر،ص٧٦.

[١٢٦] نفس المصدر، ص٨٦.

* يدحض جورج طرابيشي مقولات الجابري حول العقل العربي مقارناً بالعقل اليوناني والأوروبي الحديث، ويفند آراءه بشكل مسهب، ويخلص إلى القول: فإن قطب الطبيعة الذي يغيبه الجابري هو ما يحضر في الفكر العربي الإسلامي حضوراً راجحاً. ويورد ثلاث محطات (جابر بن حيان، وإخوان الصفا، وابن تيمية). إن سوء التأويل لهذه الوظيفة الأيديولوجية للنزعة الطبيعية هو ما ألجأ، في أغلب الظن، ناقد العقل العربي إلى إخراج مسرحية التقطيب الثنائي في صيغتها السالبة بالنسبة للعقل العربي: (ا لله + الإنسان)، والموجبة بالنسبة للعقل اليوناني: (الإنسان + الطبيعة). مع أن العكس هو الصحيح] نقد نقد العقل العربي، ص٣٦٣_ ٣٧٤.

هذه الثقافة كانت تأسيساً للأزمان الثقافية التالية التي تقدم فيها الإنسان، والعقل على بقية الموضوعات. وأصبحت اللغة العربية لغة العلم والفلسفة، وقامت بدورها هذا بجدارة. ولغة الأعراب هذه التي يصفها الجابري بأنها لا تاريخية متناسياً أو متجاهلاً أنها وريثة حضارات عريقة وأسرة اللغات الأقدم منها (العربية الجنوبية، والآرامية الكنعانية الشمالية، والبابلية، والمصرية)، وهي ليست متخلفة ولا جامدة. وإذا كان علماء العربية مثل الأصمعي وأبي عبيدة وغيرهما قد رحلوا إلى البادية ليأخذوا من فصحاء العرب أقيسة وألفاظاً وأسماء مواطن وأماكن وقبائل، وطريقة لفظ الحروف واستخدام الكلام. فإن هؤلاء كانوا علماء يبحثون عن الشاذ الذي لا يجدونه مفهوماً في بعض ألفاظ القرآن والشعر العربي، ويعملون على وضعه في بناء اللغة لصياغة قواعدها ونحوها وصرفها ليس إلا. ونحن نعلم وكذلك الجابري أن الذين كتبوا وجمعوا المصحف العثماني هم من قريش، وقد حرصوا ،كما تقول الروايات، أن يكون بلغة قريش، وقريش جماعة متحضرة في مكة، تجارية رأسمالية ربوية وكذلك ما حولها من المدن والقرى.

فالثقافة الجديدة المنتجة من القرآن وحوله كانت زمناً تأسيسياً، ظل سياقها الخاص في جدل مع حركة الواقع الصاخبة والغنية: الحربين الأهليتين الأولى والثانية، والتحول إلى الدولة الإمبراطورية الأموية، والتوسع في الفتوح في المشرق_ما وراء النهر، وفي أفريقيا والأندلس، والثورات التي قادها الخوارج منذ النهروان، وثورات أبناء علي وأحفادهم وشيعتهم، والمعارضة الأنصارية ضد قرشية الخلافة، بالإضافة إلى التطورات الاقتصادية (اتساع حجم التجارة الداخلية بين أقطار الإمبراطورية الواسعة، والتجارة الخارجية بعد السيطرة على الطرق البحرية والبرية الدولية للتجارة مع الصين والهند وأوروبا، ونمو الإنتاج الزراعي والصناعي، وحجم الغنائم والفيء والخراج الموزعة على الأرستقراطية العربية، وزيادة المثاقفة بين شعوب الإمبراطورية) كل ذلك جعل الحركة الثقافية في حالة توتر وإبداع وكشف وتقدم، لإنتاج ثقافة تستجيب لتحديات عصرها.

إن الحضارة العربية الإسلامية قد رأت النور على قاعدة من الاتصالية مع التراث اليوناني ومع المسيحية الشرقية الناطقة أو الكاتبة باليونانية، فالنخبة المثقفة السريانية التي صانت التراث اليوناني وساهمت في إغنائه هي عينها التي نقلت هذا التراث، عندما

تعربت أو أسلمت، إلى العربية، ومارست فعاليتها بالتضامن مع النخبة الفارسية في تكوين العقل العربي في عصر التدوين في استمرارية مع التقاليد الفلسفية والعلمية لثقافة الحوض الشرقي للمتوسط التي كانت راكمت تراثاً تجاوز عمره ألف سنة[١٢٧].

وجاءت الثورة (١٢٨هـ) والتي أوصلت بني العباس إلى الحكم (١٣٢هـ) وأقامت دولة إمبراطورية جديدة تستند إلى تحالف اجتماعي شعوبي تتزعمه الأرستقراطية الفارسية الجديدة، مع بعض فروع الأرستقراطية القبلية العربية، لتضع شروطاً جديدة لإنتاج الثقافة، ولتخلق زمناً ثقافياً جديداً في النسق الثقافي العربي الإسلامي. فالدولة الخلافية الشمولية جعلت هدفها وضع السلطات المعرفية كلها في قبضتها، وتحطيم المعارضة لها بكل الوسائل. فالدولة الأموية تركت السلطات المعرفية بيد منتجي الثقافة والفكر، ولم تتعرض إلا للناشطين السياسيين منهم فقمعتهم أو أعدمتهم مثلما فعلت مع بعض غلاة الشيعة، ومع معبد الجهني وغيلان الدمشقي من القدريين العقلانيين، لكن العباسيين كانوا يدركون مدى قوة السلطات المعرفية على الرأي العام، وقد خبروها وهم في المعارضة يشاركون في الحلقات العلمية التي كانت تدعو في السر لجعل الخلافة في الرضا من آل محمد وهو شعار غامض حرصوا على إبقائه هكذا خوفاً من بطش السلطات الحاكمة، إلا أنه كان يعني أبناء علي وفاطمة. فيما كان العباسيون ينشطون في مجال الثورة السياسية في خراسان لقلب الخلافة، وقد تم لهم ذلك..وقدر الخليفة الثاني أبو جعفر المنصور بعد ثورة محمد وإبراهيم ابني عبد الله بن الحسن أنه لا بد من السيطرة على عملية إنتاج الثقافة لجعلها في خدمة الخلافة الجديدة، وتعزيز سيطرتها على الأرواح والأجساد، بعد أن اتضح لديه أن السلطات المعرفية القائمة آنذاك كانت تؤيد الثورة عليه (ثورة النفس الزكية وأخيه)*. ويجب أن نذكر في هذا الصدد سلسلة الإجراءات التي اتخذها المنصور لتنفيذ سياسته تلك، فقد طلب إلى أبي حنيفة النعمان مؤسس الفقه الحنفي المنسوب إليه[١٢٨]أن يتسلم القضاء أي أن يصبح في

[١٢٧] نقد نقد العقل العربي، طرابيشي، مصدر سابق، ص٣٦١.

* قال الجاحظ: "كان المنصور مقدماً في علم الكلام ومكثراً في كتابة الآثار" البيان والتبيين ٣/٣٦٧.

[١٢٨] أبو حنيفة النعمان: (٨٠_ ١٥٠هـ، ٦٩٩_ ٧٦٧م) عاصر بعض معمري الصحابة. أخذ عن التابعين والإمام جعفر الصادق. استدعاه المنصور لتولي القضاء في بغداد فرفض، فأمر به إلى السجن فكان يجلد كل يوم حتى توفي في السجن.

إطار سيادة الخليفة، فلما رفض حبسه حتى مات، وقد أشار عليه أبو حنيفة بأن يعيّن أحد تلامذته وهو محمد بن الحسن الشيباني[١٢٩]، إلا أنه أراده هو فحسب. وأصبح تلميذه أبو يوسف[١٣٠] قاضياً للقضاة منذ عهد المهدي بن المنصور. وبذلك ألحقت مؤسسة القضاء بالدولة، وصار الفقه الحنفي هو شبه قانون معتمد للدولة العباسية، وقد أكمله أبو يوسف بكتابه (الخراج) ليكون أساساً للسياسات الاقتصادية والمالية للخلافة في عهد الخليفة هارون الرشيد.

وعذب المنصور مالك بن أنس وهو فقيه المدينة ومؤسس المذهب الفقهي المعروف باسمه، وجلده علناً عقاباً له على فتواه بإحلال يمين الكره، أي حل الناس من اليمين الذي بايعوا به المنصور لأن البيعة أخذت بالإكراه. ولاحق أصحاب المدارس الفقهية الآخرين كي يخضعهم لسلطان الدولة، وأوحى لابن المقفع الذي قتله فيما بعد بسبب كتاب الأمان الذي كتبه لعمه (عبد الله بن علي) بعد ثورته الفاشلة عليه، أوحى إليه بكتابة رسالة يشير عليه فيها ضرورة توحيد التشريع والأحكام بدل أن تترك لاجتهادات الفقهاء والقضاة الذين تتعدد مرجعياتهم، ويشكلون معارضة علنية أو سرية لسلطة الخليفة، ولكنه لم يستطع تنفيذها بسبب المعارضة الشديدة له والثورات التي قامت ضده. وشجع بالمقابل وخلفاؤه من بعد، *المعتزلة*، واعتمدوا أفكارهم وقربوا مفكريهم وجعلوهم وزراء ومستشارين وقضاة وكتاباً في الدواوين، في مواجهة السلطة المعرفية لأئمة الشيعة، وإن ظل المعتزلة منقسمين حول مسألة خلافة علي وأولاده من فاطمة بنت الرسول وحقهم في وراثة النبي بين مؤيد ومعارض. وفي كتاب العثمانية للجاحظ، وهو من مؤيدي العباسيين، نقرأ بعض الحجج التي يسوقها لتفضيل أبي بكر وعمر وعثمان على علي.

وكان قمة الإجراءات السياسية لإخضاع المثقفين واحتوائهم وجعل إنتاجهم الثقافي في خدمة الدولة، قيام الخليفة المهدي بإنشاء ديوان الزنادقة الذي أُعطِيَ صلاحيات واسعة لامتحان المتهمين والتدقيق في أقوالهم وأعمالهم وإنتاجهم الثقافي شعراً ونثراً،

[١٢٩] محمد بن الحسن الشيباني: (ت١٨٩هـ، ٨٠٤م) أحد صاحبي أبي حنيفة، ولي قضاء الرقة في عهد الرشيد.

[١٣٠] أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الكوفي: (ت١٨٢هـ، ٧٩٨م) درس على أبي حنيفة فكان أكبر أصحابه. تولى القضاء عند المهدي والهادي والرشيد.

والحكم عليهم بالسجن أو الموت، وطلب التوبة منهم بعد تعذيبهم للحصول على إقرار منهم بالاعتراف بالتهمة الموجهة ضدهم وهي مخالفتهم للعقيدة القويمة.[١٣١]

وحتى مؤسسي الاعتزال الذين كان المنصور واحداً من تلاميذهم، حاول المنصور الضغط عليهم ليكونوا في صفه عندما شك في ولائهم له، فقال لعمرو بن عبيد: بلغني أن محمد بن عبد الله بن الحسن كتب إليك كتاباً. قال عمرو: قد جاءني كتاب يشبه أن يكون كتابه. قال: فيم أجبته؟ قال: أو ليس قد عرفت رأيي في السيف أيام كنت تختلف إلينا إني لا أراه. قال المنصور: أجل، ولكن تحلف لي ليطمئن قلبي. قال عمرو: لئن كذبتك تقية، لأحلفن لك تقية.[١٣٢]

وفي شبكة العلاقات الاجتماعية_الاقتصادية والتراكم الثقافي والمثاقفة بين شعوب الإمبراطورية، وحاجات الدولة للمثقفين الداعمين لأيديولوجيتها في مواجهة السلطة المعرفية العريقة لحزب الشيعة وأئمته ودعاته النشيطين المكرسين أنفسهم لخدمة قضية الإمام العادل. قام المأمون بانعطاف كبير في الثقافة العربية الإسلامية عندما أسس مكتبة دار الحكمة في بغداد، وجعل في رأس مهامها ترجمة التراث اليوناني وبخاصة كتب أرسطو في الفلسفة والمنطق، والكتب العلمية الأخرى في الفلك والرياضيات والهندسة والطب والميكانيكا إلى العربية، في حين كانت أجزاء منها قد ترجمت من قَبل إما من قِبَل أفراد أو تحت رعاية ولاة وأثرياء وأرستقراطيين مهتمين بأمور العلم والحكمة. كما ترجمت كتب أخرى عن الفارسية (مثل كليلة ودمنة ترجمة عبد الله بن المقفع) وعن الهندية. وصار من الممكن الحديث عن مرجعية أخرى للنهضة الثقافية، وعن زمن جديد في الثقافة العربية قد تكون في النسق الثقافي العربي وانطلاقاً من الزمن الأول الذي كان زمناً تأسيسياً.[١٣٣]

---

[١٣١] يمكن مراجعة تاريخ الطبري أو الكامل لابن الأثير للاطلاع على أسماء الكتاب والشعراء الذين سجنوا أو نكبوا أو قتلوا لاتهامهم بالزندقة.

[١٣٢] خزانة الأدب، ١٢_ ١٦٩. نقلاً عن ضحى الإسلام، ج٣، ص٨٣.

[١٣٣] لقد ورث العرب في الشام التراث الأرسطي من النساطرة في الوقت الذي كانت فيه الكاثوليكية التقليدية تدين بالأفلاطونية الجديدة، وكذلك عن طريق المدرسة النسطورية]. حكمة الغرب، مصدر سابق، ص٢٨٣. بينما يرى الدكتور محمد عابد الجابري أن حركة الترجمة في زمن المأمون التي اتجهت إلى أرسطو بالذات كانت جزءاً أساسياً ورئيسياً من استراتيجية جديدة لجأ إليها المأمون لمقاومة الأساس المعرفي

كما أن ثقافة شعبية كانت قد تأسست في خضم التحـولات الكبـيرة الـتي أصـابت الدولـة والمجتمـع والديـن، وأخـذت تغـوص أكـثر فـأكثر في ميثيولوجيـا الأديـان القديمـة_الوثنيـة والكتابيـة، وتنهـل منهـا أفكـاراً ومفـاهيم وأسـاطير، تسـتعير أسـاليبها ومناهجها ورموزها وبعض طقوسـها منهـا_الغنوصيـة_الأسـرار للخاصـة، والشـعارات للعامة. والمانوية التي تقول بثنائية العالم، الخير والشر. والأفلوطينيـة الـتي تقـول بـالفيض والخلق عن طريق سلسلة الفيوض والعقول والنفوس، والنـور المقـدس الـذي ينبثـق مـن الظلمة فيخترق العالم ويخلق منه الإمام العادل باتحاد العقل والنفس؛ فالإمـام هـو عقـل العالم، وعلمه هو علم الله. فتكرست ازدواجية الثقافة في الممارسة وفي المرجعية، ثقافـة تستند إلى سلطة العقل وسـلطة الدولـة والفلسـفة والمنطـق اليونـانيين، أي إلى مرجعيـة خارجية إلى جانب مرجعية توفيقية سعت إلى التوفيق بين الإسلام والفلسفة مسـتخدمة علـم الكـلام الـذي اخترعـه المعتزلـة ليكـون منطقـاً خاصـاً لهـذه الثقافـة الـتي جعلـت موضوعها الله والإنسان والعالم. والثانية ثقافة الغنوص برموزها وطقوسها وأساطيرها وأئمتها وأوصيائها وعلمائها الذين يتلبسون لباس الأئمة في غيبتهـم ويقومـون مقـامهم بإنتاج هذه الثقافة، وقد جعلت مرجعيتها إسلاماً مؤولاً وميثيولوجيا قديمة مستعادة.

في حين ظل الزمن التأسيسي يتفاعل مع الثقافة الجديدة، وهو ينكفئ علـى أصولـه، ويعيد بناء موضوعاته مدافعاً عن مواقعه في العلوم النقلية مهاجماً على الجبهـة الخارجيـة وبخاصة الفلسفة والمنطق، والمتكلمـين والشـيعة المغـالين. وتوضحـت مجـالات الخـلاف وشرع المفكرون في التـأليف والتدويـن، وكـثر الإنتـاج الفكـري وتداولـه مـع اخـتراع الورق وتأسيس مصنـع لـه في بغـداد في القـرن الثـالث الهجـري، وزاد عـدد الوراقـين، واتسعت سوق الكتب في بغداد والمدن والأمصار الأخرى، وأنشئت المكتبـات العامـة والخاصة في بغداد والقاهرة، وفي قرطبة وفي الري وفي شيراز ومكة والمدينة والقيروان.*

لأيديولوجيا خصومه السياسيين_الغنوص والمانوية والعرفان الشيعي]. تكوين العقل العربي، مصـدر سـابق، ص٢٢٤.

* يذكر الجاحظ في كتاب الحيوان معدداً أنواع المؤلفات الرائجة في عصره وهي كثيرة [وحسبك ما في أيدي الناس من كتب الحساب والطب والمنطق والهندسة ومعرفة النجون والفلاحة والتجارة وأبواب الأصباغ والعطر والأطعمة والآلات.. وآلات معرفة الساعات، وصنعة الزجاج والفسيفساء والأسرج (الرصاص) والزنجفور (زئبق وكبريت) واللازورد والأشربة واستخراج النشاتج (النشا) وعمل الحراقات.. وعمل الدبابات..] ص٣٣٢ وما بعد. مختارات

[إن تنصيب العقل الكوني ** في الثقافة العربية الإسلامية قد جاء إذن ضمن صراع أيديولوجي سياسي بين المأمون الخليفة العباسي، وخصوم دولته من الشيعة الباطنية. لقد استعمل الموروث القديم في هذا الصراع كسلاح، فيما لجأت الشيعة إلى الغنوص، إلى العقل المستقيل لتأكيد استمرارية الوحي في أئمتهم، وبالتالي تأكيد أحقيتهم في الإمامة وقيادة المسلمين دينياً وسياسياً. ولجأ المأمون إلى الاستنجاد بالعقل الكوني اليوناني ليعزز به جانب المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي وكرسه الواقع السياسي][١٣٤]، ومع الإقرار بأن السياسي لعب دوراً مركزياً بالانعطاف نحو الفلسفة اليونانية، إلا أن سياق الحركة الثقافية ذاته والتراكم الثقافي والمثاقفة الداخلية والخارجية كانت قد أسست لهذا الانعطاف. فالفيلسوف العربي الكندي في رسالة إلى المعتصم يقول دفاعاً عن دراسة الفلسفة ضد مهاجميها: [ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا، والأمم المباينة لنا. لأن لا شيء أولى بمطالبة من الحق، وليس ينبغي أن نخشى من الحق، بل كل الحق أن نعلم ونتعلم]. وفي رده على من يهاجم الفلسفة: [أهل الغربة عن الحق، وإن تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق. وإنهم إنما يعادون الفلسفة ويهاجمون أهلها ذبّاً عن كراسيهم المزورة التي نصبوها من غير استحقاق بل للترأس والتجارة بالدين وهم عدماء الدين. لأن من تجر بشيء باعه، ومن باع شيئاً لم يكن له. فمن تجر بالدين لم يكن له، ويجب أن يتعرى من الدين من عاند فيه، علم الأشياء بحقائقها وسماها كفراً، لأن في علم الأشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية، وعلم الفضيلة وجملة كل علم نافع والسبيل إليه، والبعد عن كل ضار والاحتراس منه، واقتناء هذه جميعاً هو الذي أتت به الرسل الصادقة من الله جل ثناؤه]. وهذا ما سيجادل به الفيلسوف ابن رشد في كتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال) فيما بعد قائلاً [بأن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به "اعتبروا يا أولي الأبصار"

نعيم الحمصي وعبد المنعم الملوحي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٩.

** العقل الكوني هو القانون الذي يربط الأشياء كلها بعضها ببعض والذي لا يخرق أبداً، وهذا القانون يسمى القدر، عقل إلهي، عند الرواقيين وفي الفلسفة الأوروبية الحديثة]. نظرية العقل، ص٢٢٣. مرجع سابق.

[١٣٤] تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مصدر سابق، ص٢٣٣.

وهذا نص وجوب استعمال القياس العقلي والنقلي أو الشرعي "أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض، وما خلق الله من شيء" هذا نص يحث على النظر في جميع الموجودات لاستنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، النظر بالموجودات بالقياس العقلي. هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر وهو المسمى برهاناً. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك. تبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله مما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك مشاركاً لنا في الله، أو غير مشارك في الله. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء من غير ملة الإسلام . وإذا كان الأمر هكذا فإن كل ما توصلوا إليه من النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص. فقد ينبغي علينا أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه في كتبهم، فإن كان ذلك صواباً حصلناه منهم، وإن كان ما فيه ليس صواباً نبهنا عليه].

إن إنشاء مرجعية ثقافية جديدة كان يهدد مصالح ومراكز فئات واسعة من الأنتيلجينيسيا العربية الإسلامية وسلطتها المعرفية التي استقرت منذ دور التأسيس الأول تؤيدها في ذلك أرستقراطية دينية عربية وفئات واسعة برجوازية صغيرة، عمال وكتاب في دواوين الدولة، وحرفيين في المدن وجماهير الفلاحين الأحرار في الريف.

الإعتزال، عقلانية الدين

وكان المعتزلة هم الفريق الذي حاول إعادة تأسيس سلطة معرفية انطلاقاً من العقل[١٣٥] والتعقل والتفكير الذي اعتمده القرآن انطلاقاً من الإنسان حتى الله ومن الله حتى الإنسان لبناء نظام فكري جديد_إنساني_ وعربي إسلامي.

فالإنسان العاقل والمفكر، الخليفة في الأرض، هو الأساس في هذه الثقافة والذي منه نقطة البداية في إعادة بناء مملكة الله الواحد الخالق والمنزه عن الصفات. فهو الذي خلق

[١٣٥] يهدف النقد إلى تجاوز التاريخ الخطي المستقيم لكل علم من فروع العلوم. وذلك من أجل التوصل إلى اكتشاف نظام الفكر الإسلامي الذي يربط علم النحو وعلم الألفاظ والمعاني والتفسير والتاريخ وعلم الأصول أو الآداب بالمعنى الكلاسيكي للكلمة من جهة وبين هذه العلوم المدعوة عقلية من جهة أخرى] محمد أركون، المنهجية المعاصرة، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد٣٢.

العالم وخلق العقل وخلق الإنسان. والعقل في الإنسان واحد يتساوى فيه الجميع، وهو المعيار لأية حقيقة شرعية دينية أو علمية دنيوية. والمعرفة اليقينية هي المعرفة البرهانية_المبرهن عليها عقلياً. والدين لا يناقض العقل، والإنسان العاقل هو محل العقل ومحل المسؤولية. وأن القرآن كلام الله المحدث الذي تكلم به النبي[١٣٦]، والناس بناء على ذلك متساوون، ولا تفاضل بينهم إلا بملكة التفكير والتعقل وتحمل المسؤولية. والإنسان العاقل حرٌّ يتحمل نتيجة أعماله أمام الله. وليس النص هو الذي يعطي العقل بل على العكس فإن العقل يعطي للنص مفهومه ومعناه ومعقوليته.

ومبادئ المعتزلة الخمسة (التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمنزلة بين المنزلتين، أي أن مرتكب الكبيرة ليس بالكافر ولا المؤمن إنما هو فاسق) تشكل الأساس الفكري_الديني لهذه الثقافة العقلانية الليبرالية التي وضعت النسق الثقافي العربي الإسلامي على منعطف كان يمكن أن يؤدي إلى آفاق الثورة العلمية الرحبة والثورة السياسية لتأسيس دولة ذات مؤسسات وهيئات مدنية تضفي على الخلافة طابع الشورى والاختيار.

فالعدل هو أساس الخلق، وعدل الله في الجوهر هو حرية الإنسان، الخليفة في الأرض، الذي ضمن له الميثاق المعقود بينه وبين الله أن يفكر ويعمل ويختار ويشرع لنفسه، ويبني حياته الفردية والاجتماعية دون وصاية خارجية.

لقد ذهب المعتزلة إلى التفكير في اللامفكر فيه، والذي ظل محرماً على البحث والجدال. ودفعوا عملية التعقل إلى أبعادها القصوى كما أمر بها القرآن، ووصلوا إلى الحد الذي كاد يفجر نظام الفكر كله عندما توصلوا إلى القول بأن القرآن مخلوق، ليستنتجوا أن المخلوق يخلق في شروط وظروف، فإذا تغيرت فمن المحتم أن يتم خلق جديد، أي نسخ ما هو غير ملائم، وتشريع أحكام ملائمة تتناسب والشروط والوقائع

---

[١٣٦] راجع المجموع المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار، تحقيق الأب يوسف هوبن اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت ١٩٦٢، ص٦ وما بعد. وقال البغدادي في الفرق بين الفرق "بأن النظام والمرداد قالا أن الإنسان يمكنه أن يكتب نصاً في نفس قوة القرآن بل أكثر منه تماسكاً وانسجاماً" وقال الجاحظ "بأن القرآن ككل جسم قابل للتغير الجوهري". التراث اليونانية في الحضارة الإسلامية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص٢١٥.

الجديدة. إنها دينامية العقل والفكر في جدلهما مع الواقع وتعقلهما له.*

فالإنسان يخلق أفعاله بنفسه بالقوة المحدثة فيه وهي العقل ، وهو مسؤول عن أفعاله ويحاسب عليها، والله يجب أن يفعل الأصلح، أي أن يفعل بعلة لمصلحة. في حين قال الأشاعرة إن الله فعَّال لما يريد لا يُسأل عن أفعاله، وبالتالي لا علة في أفعاله، بينما أكد المعتزلة أن العلة واجبة.

والإشكالية الكلامية التي فجرها المعتزلة في جدالهم مع الآخرين هي في الجوهر بين ثقافة تنويرية عقلانية وبين ثقافة محافظة، الأولى تعطي للإنسان الحق في اختيار أفعاله وحياته ونشاطاته وتحمل المسؤولية عنها، أي الحرية والمسؤولية معاً. وهي أيديولوجيا ومنظومة قيم وأخلاق، وفلسفة القوى الاجتماعية التي تريد دولة تعتمد الشورى، وتقييد سلطة الخليفة، ونشر العدل بين الناس. في حين تدعو الثانية إلى قدرية جبرية وحتمية ظلامية، إذ تباعد بين الله والإنسان، وتجعل علاقة العبودية شكلاً من أشكال الحذف للإنسان والتأويل الفج لإرادة الله التي يبررون بها ظلم الحكام وجور الولاة وتعسف الدولة، فهي ثقافة الخضوع والاستسلام والاستبداد والتواكل.

تقوم ثقافة الاعتزال على واقعية تجريبية ومادية، والشك المنهجي، "يقول النظّام: تعلم الشك لأنه لا سبيل إلى المعرفة.. ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد وغيره حتى يكون بينهما حال من الشك"[١٣٧]، وعلى الجدلية الكلامية، والمسؤولية الفردية، والتطورية الثورية. وبقدر ما اهتم علماء المعتزلة بالقضايا الفلسفية والكلامية في مرحلة التأسيس، فقد اهتموا بالمسألة اللغوية والبلاغية في العصر العباسي.

لقد انعطف المعتزلة بالفكر الإسلامي، وإن لم يستبدلوا المرجعية، فكانوا الفلاسفة الإسلاميين الحقيقيين. وقد أرادوا إعادة بناء الحقيقة الدينية على أسس عقلانية مستخدمين المنطق الأرسطي الذي أعادوا بناءه عربياً ليتلاءم مع القصد المعرفي الذي

* ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث، لم يكن ثم كان، وأنه غير الله عز وجل، وأنه أحدث بحسب مصالح العباد، وهو القادر على أمثاله، وهو يوصف بأنه مخبر به وقائل وآمر وناه من حيث فعله، وكلهم يقول أنه عز وجل متكلم به]. القاضي عبد الجبار، المصدر السابق، ج٧، ص٣. المغني في العدل والتوحيد.

[١٣٧] الحياة الأدبية في البصرة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، الدكتور أحمد كمال زكي، ص٣٤٠.

عملوا من أجله. وقد قدموا مجموعة من كبار المفكرين، المتكلمين والأدباء والمفسرين مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنَّظّام وأبو الهذيل العلاف وبشر المريسي وبشر بن المعتمر وثمامة بن الأشرس والجاحظ والقاضي عبد الجبار والجبائي وابنه أبو هاشم والزمخشري.. وتأثر بهم وبمدرستهم الفكرية الفلاسفة مثل الكندي، والحكماء مثل أبي حيان التوحيدي وابن مسكويه والباقلاني.. وخلقوا تياراً فكرياً عقلانياً أصيلاً وانزاحوا بالثقافة العربية الإسلامية المؤسسة من قبل إلى موضوعات جديدة ومناهج مبتكرة.

وفلسفة المعتزلة في الجوهر هي فلسفة الفعل الإنساني الذي هو الدليل على مسؤولية الإنسان وحريته، والطريق إلى بناء علاقاته مع الله، فلولا هذه الفعل الذي يستمد مرجعيته من العقل لكان الاستدلال على الله ظنياً، ولكانت النبؤات والرسل غير ذات معنى.

إن إعادة بناء العلاقة بين الإنسان والله على العقل يعني إقامة علاقة إنسانية وشيجة بين الله والإنسان يكون الفعل الإنساني فيها خالقاً ومكملاً لفعل الإله وخلقه. وقد اجتهد مفكرو المعتزلة في شرح وتوطيد أصولهم الخمسة [في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمنزلة بين المنزلتين] وفي نفي الصفات عن الله وتنزيهه وتجريده بحيث بدا لبعض الكتاب والمفكرين أن المعتزلة قد أبعدوا الله عن الإنسان والعالم ليقيموا مملكة العقل الإنساني وحسب. إلا أن القاضي عبد الجبار فيما يورده عن هذه المسألة يبين أن إقامة علاقة صحيحة بين الله والإنسان تنطلق من قياس منطقي عقلاني، وهو أن الشاهد_العقل الإنساني هو الذي يفسر أفعال الغائب الذي هو الله. وهذه المسلمة تجعل الفعل والعلم الإنسانيين ضروريين لمعرفة الله، فالعلم ضروري وهو ما خلقه الله فينا فهناك علوم واجب تحصيلها وهي علومنا جميعاً، فالعلوم قسمان أحدهما يكمل به العقل، والثاني ما هو أصول الأدلة، ولا ينفك كمال العقل في الثاني عنه، فإن أصل الدلالة على أن العبد محدث هو تعلق فعله به ووجوب وقوعه بحسب قصده وداعيه وذلك من جملة العقل[١٣٨]. وكمال العقل استكمال أدواته المعرفية وموضوعاته، والعلم بهذه الأشياء واجب لإثبات أن الله فاعل للواجب ونفي القبيح عنه. والعقل قادر على أن ينهي وأن يصلح لأن الله وضع فيه قوانين هذا العالم،

[١٣٨] المجموع المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار المعتزلي، ص٦ وما بعد.

ولذلك فالنبي لا يُرسَلْ إلا إذا علم ا لله أن صلاح عباده يتعلق بأمر من الأمور لا سبيل لهم لمعرفته من جهة العقول، فيبعث إليهم من يعرفهم ذلك فيكون من باب إزاحة العلة ويدخل في جملة العدل[١٣٩]. ويعتبر المعتزلة أن النظر أي التفكير هو أول الواجبات الذي لا ينفك أحد من المكلفين عنه. ويقول أبو علي الجبائي: إذا استغني بكمال العقل عن التنبيه على ذلك فلا حاجة إليه. ويقول أبو هاشم: إذا لم يكتف بكمال العقل فلا بد من هذا التنبيه[١٤٠]. والخوف من عدم المعرفة هو الدافع إلى النظر_التفكير، ومن قال بالمعارف ينكر وجوب النظر، وكذلك من يجوِّز التقليد، وقد بطل عندنا التقليد وكون المعرفة ضرورة. فالنظر قبلياً وكذلك المعرفة، لأن وقوعها يحصل بحسب أحوالنا من العقول والدواعي، فكل ما على المكلف فعله أو تركه قد ركب ا لله جُمَلَه في العقول وكل التكاليف مطابقة للعقول، ولذلك كان الكلام في النظر هو الطريق لمعرفة ا لله وكذلك الحال في منافع الدنيا ومصالح الأبدان ولهذا كان من أعظم نعمه.[١٤١] والعلم حتى يكون نافعاً يجب أن يكون مقروناً بالعمل، وهما متداخلان، والفعل دلالة على أن الفاعل كان قادراً، والقادر ترتبط قدرته بقوانين ذاته، وهذه توجب أن يتحمل مسؤولية عمله وهي شرط الإنسان الحر. والمهم في المعرفة عقل المعنى، المفهوم في ذاته (فمتى عقل المعنى فلا فكر في العبارات).[١٤٢]

وقالوا بجرأة أن قدرة ا لله وإرادته لا تؤثران على قدرة العبد وإرادته، لأن من المحال اجتماع مؤثرين على أثر واحد لو أراداه معاً. إن الشيء المراد يتحقق إذا وجدت دواعيه.[١٤٣]

لقد عمل المعتزلة لصياغة فكر جديد، وعقيدة موحدة للشعوب الخاضعة للدولة الإمبراطورية العربية الإسلامية ، وهي وحدة مطلوبة لتوحيد جماعات غير متجانسة، إذ لا يمكن فرضها بالإرهاب والعنف. ولذلك توجب دمج الموروث الثقافي الأكثر غنى

[١٣٩] المصدر السابق، ص١٢.

[١٤٠] المصدر السابق، ص١٩.

[١٤١] المصدر السابق، ص٢٢_ ٢٣.

[١٤٢] المصدر السابق، ص١٢٠.

[١٤٣] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، علي سامي النشار، ص٣٤٥.

(الإغريقي، العربي، الفارسي) مع اعتبار العقل المجرد المعيار الوحيد لكل حقيقة.*

لقد أسس المعتزلة علم الكلام وهو جدل لغوي لاهوتي، العلم الذي يبحث في العقائد بالأدلة العقلية والرد على المخالفين من أجل الدفاع عن العقيدة كما فهموها وكما صاغوها، وكما عبر عنها مفكروهم أمثال عمرو بن عبيد، وواصل بن عطاء والنظام وأبي هذيل العلاف والجاحظ وغيرهم.. لقد كان الهدف من إنشاء هذا العلم عقلنة الدين، وصياغة المسألة الدينية وفق قوانين المنطق. ولذلك لجأوا إلى تأويل الآيات التي تخالف آراءهم وجهدوا في ذلك. وقدسوا العقل واعتبروه الحكم الوحيد لقبول الحقيقة أو ردها. والشريعة تبعاً لذلك يجب أن تكون عقلية، وأن الحسن والقبيح ذاتيان يدركهما العقل والإنسان قبل ورود الشرائع. ونشطوا لمكافحة الخرافة والأوهام؛ فقد استهزأ الجاحظ بما ورد حول البحر الأسود من أنه كان أبيضاً فسوده المشركون، فقال: كان يجب أن يبيضه المسلمون حين أسلموا.[١٤٤]

إن تحرير الفكر من الأساطير، وبناء العلم على أسس مادية وجدلية كان القاعدة التي استندت إليها النهضة الفكرية العربية الإسلامية، والتي أينعت ثمارها في ميادين المعرفة المختلفة. وقد عمل مفكرو المعتزلة المنتشرون في كل مكان لترسيخ هذه الأسس /المنطق الاستقرائي الجدلي والطرق العلمية التجريبية، والملاحظة والنقد وجمع المعلومات والتحقق منها/ وفي كتاب الحيوان للجاحظ دليل ساطع على المنهج العلمي هذا* بما فيه من نقد للخرافات الشائعة بين الناس في عصره، أو تلك التي وردت في كتب

* وفي كتاب المغني في العدل والتوحيد نقد وضع القاضي عبد الجبار إعجاز القرآن في عقلانيته (إن سلامة القرآن على أدلة العقول أحد وجوه إعجازه، فالقرآن معجز في معناه وفي مبناه، والعقلانية طريق التدين، والإعجاز مستمد جزئياً من العقلانية، وعلى أنه محدث ومخلوق، وليس لقدمه فالصورة والمضمون هما وجهان لشيء واحد في اللغة، فإذا قلنا المضمون قديم فهذا يعني أن الصورة قديمة، ولا خلاف بين جميع أهل العدل في أن القرآن مخلوق ومحدث معقول، وكلام الله متصل بذوات البشر العارضة أي بلغاتهم التي هي كلامهم) المغني، ج٧، ص٣.

[١٤٤] تأويل مختلف الحديث، ص٧٢. ضحى الإسلام، ص٨٦. قالوا النرد أشعري، والشطرنج معتزلي.

* في مقدمة كتاب الحيوان يعدد الجاحظ الكتب التي ألفها والتي عابه فيها محمد بن عبد الملك الزيات: [وعبتني في كتاب الزرع والنخل والزيتون والأعناب وأقسام فصول الصناعات ومراتب التجارات، وعبتني في كتاب المعادن.. وفي اختلاف أجناس الفلز والأخبار عن ذائبها وجامدها مخلوقها ومصنوعها..]. كتاب الحيوان للجاحظ، مختارات، نعيم الحمصي، عبد المعين ملوحي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٩.

اليونانيين، وتصحيح ما تأكد بالتجربة والمشاهدة، والتنبيه على الأخطاء وتصحيحها إذا كان ذلك متيسرا علميا. فقد قال أبو الهذيل العلاف: "إن الإرادة التي نفهمها في الإنسان صفة من وظيفتها ترجيح أحد طرفي المقدور". وقال النظام: "العلم لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلك ، فإذا أعطيته كلك فأنت من إعطائه لك البعض الآخر على خطر". وكان أثرهم المنهجي على البحث العلمي والمعرفي واضحا في التفسير والحديث وفي الآداب والشعر[١٤٥]، وفي علوم اللغة، وعلوم النبات والحيوان والجغرافيا والتاريخ ودراسة الطبيعة.. وتأثرت بهم المذاهب الفقهية، فيقول الصفدي في كتابه الغيث المنسجم: "إن الغالب على الحنفية معتزلة، والغالب في الشافعية أشاعرة، والغالب في المالكية قدرية، والغالب في الحنبلية حشوية"[١٤٦]. والفرق الدينية الأخرى، الشيعة الإمامية، والزيدية التي يقال بأن زيد بن علي مؤسس المذهب قد تتلمذ على يد واصل بن عطاء، فكانت نظريته في الإمام قريبة من نظرية المعتزلة.

وقد لعب المعتزلة دورا مركزيا في النضال السياسي ضد الأمويين، وشاركوا في الثورة التي أدت إلى مقتل الخليفة الوليد بن يزيد وتولي الخليفة يزيد الثالث (المعروف بالناقص لأنه أنقص أعطيات الجيش) وكان منهم، وشارك بعضهم في الثورة التي أوصلت العباسيين إلى الخلافة. وتطور نضالهم بعد يأسهم من الإصلاح على يد الخلفاء حتى المأمون الذي تبنى أطروحاتهم وجعلها أيديولوجيا للخلافة، فأخذوا يعززون مواقعهم في المجال الثقافي والاجتماعي داعين إلى مذهبهم، وقد بعثوا بالرسل والدعاة إلى أقاليم الدولة ومراكزها الحضارية والسياسية. وفي قصيدة الشاعر المعتزلي صفوان الأنصاري التي يمدح فيها واصل بن عطاء ذكر مفصل لهذه النشاطات:

له خلف شعب صفين في كل ثغرة ... إلى سوسها الأقصى وخلف البرابر
رجال دعاة لا يفل عزيمهم ... تهكم جبار ولا كيد ماكر
إذا قالوا مروا في الشتاء تطاوعوا ... وإن كان صيفا لم يخفهم شهر ناجر

[١٤٥] اقرأ شعر بشار بن برد أو شعر أبي نواس تجد أثر المنطق وصور علم الكلام بارزا فيه. يقول أبو نواس في وصف الخمر:

(رقت عن الماء حتى ما يلائمها ... لطافة وجفا عن شكلها الماء)

وقال النظام: (ومر بقلبي خاطر فجرحته ... ولم أر جسما قط يجرحه الفكر)

[١٤٦] ضحى الإسلام، ص٢٤٠_ ٢٤٧.

بهجرة أوطان وبذل وكلفة ... وشدة أخطار وكيد المسافرِ
فأنجح مسعاهم وأثقف زندهم ... وأودى بفلج للمخاصم قاهرِ
وما كان سحبان يشق غبارهم ... ولا الشدق من حي هلال بن عامرِ
ومن لحروري وآخر رافض ... وآخر مرجئ وآخر حائرِ
وأمر بمعروف وإنكار منكر ... وتحصين دين الله من كل كافرِ
يصيبون فصل القول في كل منطق ... كما طبقت في العظم مدية جازرِ
تراهم كأن الطير فوق رؤوسهم ... على عمة معروفة في المعاشرِ
وسيماهمو معروفة في وجوههم ... وفي المشي حجاجاً وعلى الأباعرِ
وفي ركعة تأتي على الليل كله ... وظاهر قول في مثال الضمائرِ

واكتملت على أيديهم أي المتكلمين كما يقول ابن خلدون صناعة أصول الفقه وتهذيب مسائله، وتمهدت قواعده وعني الناس بطريقة المتكلمين، ومن أحسن ما كتب المتكلمون كتاب البرهان لإمام الحرمين، والمستصفى للغزالي وهما من الأشعرية، وكتاب العهد لعبد الجبار وشرحه المعتمد لأبي الحسين البصري وهما من المعتزلة[147]. وقد تزودوا بالمنطق الأرسطي وحولوه ليخدم أهدافهم ومقاصدهم. ويقول الشهرستاني [أن النظام قد طالع كثيراً من كتب الفلسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة، وفي موضع آخر أن أكثر ميله هو إلى تقرير مذاهب الطبيعيين من الفلاسفة دون الإلهيين وكذلك كان الجاحظ يقول بثبات الطبائع للأجسام كما قال الطبيعيون من الفلاسفة وأثبت لها أفعالاً مخصوصة بها].[148]

إن وعي مفكري المعتزلة لأهمية العلم الطبيعي والكيمياء والفلك والرياضيات جعلهم متقدمين على معاصريهم يشجعون الأبحاث في هذه المجالات، ويرعون أصحابها لما تمثله من تطور نوعي في الفكر العربي الإسلامي، وبما تفتح من فضاء أمام البحث المنهجي لإنشاء علم عربي متميز عن علوم اليونان. ونلمس هذا في كتاب الحيوان للجاحظ.

إن النسق الثقافي العربي الإسلامي الذي انعطف به المعتزلة نحو الإنسان والعقل

---

[147] مقدمة ابن خلدون، ص٤٥٥.

[148] ضحى الإسلام، مصدر سابق، ص٢١٥.

والواقع تطور إلى مستوى متقدم وبلغ نقطة حرجة في القرن الثالث الهجري بعد انتصار الاعتزال كمنهج جدلي كلامي وكأيديولوجيا عقلانية سياسية في عهد الخلفاء الثلاث المأمون والمعتصم والواثق. إلا أن نظام الفكر المعتزلي كان يعاني من إشكاليات متعددة في مقدمتها عداؤه للفلسفة وتحريمه لها وفي نفس الوقت يستخدم أدواتها لبناء موضوعاته[١٤٩]، وقطعه مع النظام الفكري الأصولي السابق والبقاء في إطار مرجعياته، والكلام في العدل على مستوى العلاقة بين الله والعبد، وتجاهل ذلك على مستوى الدولة الواقعية والانخراط في آلياتها وتبني أساليبها القهرية ضد الخصوم. والمناظرات الكلامية بين الانحياز إلى الشيعة في تأييد وتفضيل علي وأبنائه وأحفاده وحقهم في الخلافة من جهة، والاصطفاف مع العباسيين وتأييدهم ودعم السجال والجدل الأيديولوجي حول أفضليتهم وتقدمهم على أولئك في الخلافة ووراثة الرسول من جهة أخرى.

وكان الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ينزلق ويتحول ويتأزم تحت تأثير الصراعات بين شعوب الإمبراطورية وبخاصة بين الفرس والعرب، إذ سيطرت الأرستقراطية الفارسية على إدارة الدولة المالية والاقتصادية وعلى الوزارة والدواوين وعلى الجيش منذ عهد الرشيد_ /خالد بن يحيى البرمكي وأولاده الفضل وجعفر، ثم الفضل بن سهل وأخوه الحسن /في عهد المأمون وبخاصة بعد الحرب الأهلية بين الأمين والمأمون، ومقتل الأمين وهزيمة التحالف العربي الذي دعمه وأيده، إذ أصبحت الشعوبية وهي أيديولوجيا التسوية والعدمية القومية التي صاغها مفكرون فرس بالدرجة الأولى ضد العروبة والعرب، إلى جانب الزندقة، نظاماً فكرياً موازياً وفاعلاً يهدف إلى

---

[١٤٩] أورد ابن خلدون الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة على الوجه التالي: [اعلم أن المتكلمين كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذلك نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما تقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد]. المقدمة، ص٤٦٦. والكلام عند المعتزلة ليس معنى قائماً في النفس فالمعنى لا ينفصل عن اللفظ المسموع أو اللغة فالقرآن كلام الله في الحقيقة يخاطب به البشر عن طريق اللغة، واللغة مواضعة بين الناس، والمشكلة هي مشكلة الترجمة بين المعنى والمبنى أو بين اللغة ودلالاتها، الترجمة محاكاة لا يكون لها معنى إلا بالمواضعة_الاستعمال] المغني في العدل والتوحيد.

تهديم الإسلام كدين والعرب كشعب والخلافة كمؤسسة، بإبراز فضائل الفرس وتاريخهم ودولتهم وحضارتهم ودينهم القديم، والحط من القيم والأخلاق والمثل والدين والثقافة العربية لغة وشعراً وأدباً..

وكان المعتزلة في صف العروبة والدفاع عن الثقافة العربية، الدين واللغة والتاريخ والشعب، وهذا ما نلمسه لدى الجاحظ في مؤلفاته العديدة (البيان والتبيين، والبخلاء، ورسائله المختلفة)..

وكذلك فإن تفاقم الصراعات الاجتماعية على ضوء الأزمة المالية في الدولة وبخاصة في عهد المعتصم وابنه الواثق، واندلاع الثورات الفلاحية والقبلية العربية في أكثر أقاليم الدولة، في مصر وفي الشام وفي خراسان وفارس وفي الجزيرة العربية، وتحول طرق التجارة الدولية إلى الشمال والجنوب خلق وضعاً اقتصادياً مأزوماً في الأقاليم المركزية، يضاف إلى ذلك تعاظم سلطة أهل الحديث وبخاصة الحنابلة في ضوء مسالة خلق القرآن وتبني الخلفاء لها وإكراه أهل الحديث على الإيمان بها وفي مقدمتهم أحمد بن حنبل، وسجنهم وتعذيبهم، ووقوف مفكري المعتزلة إلى جانب الخلفاء لتبرير اضطهادهم للذين يخالفونهم في الرأي، والسكوت عن سلوكهم غير القويم مخالفين عقيدتهم القائمة على حرية الرأي واختيار التكليف والزهد والتعفف.

هذه الأحداث هيأت للانقلاب الذي اضطلع به المتوكل بن المعتصم يعضده الجيش المرتزق من الغلمان الأتراك الذي أسسه والده المعتصم، وتسانده الأرستقراطية القبلية والإقطاعية وأهل الحديث وفئات واسعة من الحرفيين والبروليتاريا الرثة في المدن. يقول المسعودي: "لما أفضت الخلافة إلى المتوكل أمر بترك المناظرة والمباحثة والجدل، وترك ما كان عليه الناس أيام المعتصم والواثق، وأمر بالتسليم والتقليد، وأمر الشيوخ المحدثين بالتحدث وإظهار السنة والجماعة"[١٥٠]، وقام بطرد قادة المعتزلة من الوزارة ومن الدواوين، وحرم القول بمسألة خلق القرآن، وأعاد للمحدثين سلطانهم بالكلمة، وساندهم في التصدي لأطروحات المتكلمين مشجعاً على نقدهم والتشهير بهم، مضطهداً زعماءهم، حتى صار الاعتزال تهمة. وتصاعدت النقمة عليهم مع انهيار الحامل الاجتماعي لأيديولوجيتهم، أيديولوجيا العقل والحرية ونظام الفكر العقلاني

[١٥٠] نقلاً عن ضحى الإسلام، مصدر سابق، ج٣، ص٢٠٠_ ٢٠١.

[فئات الرأسمالية التجارية والحرفية والصناعية]. وصار الانفصال عن المركز الخلافي قانوناً سائداً ترافق مع سخط الجماهير الشعبية بسبب تعديات الجيش المرتزق وتسلطه على الخلافة، والأزمة الاقتصادية والمالية المتفاقمة، وتعاظم الثورات الفلاحية في الريف، والعوام في المدن، هؤلاء العوام الذين كان المعتزلة يعتبرونهم غوغاء بلا عقل، وحشوية بلا فعل، غير قادرين على فهم أفكارهم فلا يعيرونهم انتباهاً في دعاياتهم، مع أن الجاحظ في كتابه العثمانية طرح بإسهاب أهمية دور العوام في الثورة لتنصيب الإمام العادل. فمصادرهم (أي المعتزلة) لا تكتفي بتصنيف العامة الطبقي بل ترسم لهم إطاراً خاصاً يبين قدراتهم العقلية والفكرية وواقعهم الأخلاقي. فالعامي يقابله العالم، والعامة متهمة دائماً بقدراتها العقلية والمعرفية، فالفهم السيئ غاية السفلة ونفوسها رديئة خبيثة، ومعارفها خسيسة.

في إطار هذه الملابسات أحرقت كتب المعتزلة وصودرت وحرمت على أنها خارج الدين القويم وإجماع أهل السنة*، وصدر المرسوم القادري (الخليفة القادر بالله سنة ٤٤٩هـ) الذي يقضي بتحريم فكر المعتزلة وتداوله، وبذلك تعالت سلطة المحدثين كما يقول أحمد أمين، وعلى رأسهم الحنابلة، وقوي نفوذهم حتى كانوا حكومة داخل حكومة. ومنذ عهد المتوكل ونجم المعتزلة في أفول، ومن اعتزل فسراً، فإن جهر احتاج إلى قدر كبير من الشجاعة وعرض نفسه لغضب الناس عليه وكرههم له[151].

ومقابل الثقافة الاعتزالية العقلانية برزت ثقافة السلفية_التعلق بالسلف الصالح_العودة إلى جيل الصحابة والتابعين اتباعهم، لا الابتداع انطلاقاً منهم وهو جوهر عقيدة أهل الحديث وعلى رأسهم أحمد بن حنبل، وتتحدد مبادئهم بما يلي:

١)التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، وأن الأصول ثلاثة: الكتاب والسنة والإجماع (إجماع الأمة).

---

* يمكن القول أن الصراع الذي جرى بين المعتزلة والحنابلة في بغداد في القرن الثالث الهجري_ التاسع الميلادي يعبر في آن معاً عن انقسام سوسيولوجي ثقافي ثم عن الحدود الفلسفية الخاصة بملكات المعرفة وطرقها وأماكنها] محمد أركون، مجلة عالم الفكر، مجلد ٢٧، عدد ٤، نيسان ١٩٩٩. ابن رشد رائد الفكر العقلاني والإيمان المستنير.

[151] نقلاً عن ضحى الإسلام، ج٣، ص٢٠٤.

٢)اعتبار أهل القبلة مسلمين مؤمنين ما داموا بما جاء به النبي معترفين، وله بكل ما قاله وأخبر به مصدقين، فلا تكفير لأحد من أهل القبلة بذنب ما لم يستحله. والمؤمنون كلهم أولياء الرحمن وأكرمهم عند الله أطوعهم وأتبعهم للقرآن.

٣)واحدية الدين ووسطيته، فدين الله في الأرض والسماء واحد، وهو دين الإسلام وهو بين الغلو والتقصير، وبين التشبيه والتعطيل، وبين الجبر والقدر، وبين الأمن والإياس.

٤)البراءة من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة مثل المشبهة والمعتزلة والجهمية والقدرية والجبرية وغيرهم ممن خالفوا السنة والجماعة وحالفوا الضلالة.

أما العناصر الأساسية لعقائدهم فهي:

١)التنزيه في التوحيد ونفي التشبيه.

٢)رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره.

٣)إثبات الأمور كالمعراج والإسراء بالشخص والحوض والشفاعة والميثاق واللوح والقدر والقلم والعرش والكرسي والملائكة.

٤)إثبات الإيمان والإسلام لكل أهل القبلة ما داموا معترفين بالرسول وبرسالته، والإيمان هو الإيمان بالله وملائكته ورسله وكتبه واليوم الآخر.

٥)يرون في مسائل الطاعة والخروج على السلطات والجماعة (الصلاة خلف كل بر وفاجر، ولا يرون الخروج على الأئمة وولاة الأمور وإن جاروا، ولا يدعون عليهم، ولا ينزعون يداً من طاعتهم، ويرون طاعتهم من طاعة الله فريضة ما لم يأمروا بمعصية.

٦)حب السلف من أصحاب الرسول وعدم التبرؤ منهم[١٥٢].

[١٥٢] السلفية حدودها وتحولاتها مراجعة شاملة، فهمي جدعان، مجلة عالم الفكر، عدد خاص في الفكر العربي المعاصر، تقييم واستشراف، مجلد ٢٦، العددان الثالث والرابع، يناير_مارس_أبريل_ يونيو، ١٩٩٨.

الأشعرية

لقد تشظى نظام الفكر المعتزلي بسبب وسطيته بين الفلسفة والأصولية العقائدية، فالمعتزلة انطلقوا من مقولة أن الحقيقة الدينية حقيقة واقعية تتفق وقوانين المنطق والعقل، وجهدوا أنفسهم وبكل وسيلة لإثبات هذه المعقولية، فتأولوا الآيات والأحاديث لتتطابق مع تفسيراتهم ومنهجهم الكلامي، وحملوها أكثر مما ينبغي من المعاني. وظل فكرهم الديني مع ذلك عرضة لحملات رجال الحديث والسلفيين والفلاسفة في نفس الوقت.

وللخروج من هذه الأزمة والتوقف عند حدود الفكر الاعتزالي وإشكالياته المعرفية كان من الواجب البحث عن الحلول في العلم الطبيعي وفي الفلسفة اللذين لم يتطورا كثيراً و لم يقدما أية مساهمة فكرية بهذا الخصوص. فكان النكوص والتراجع من جهة، والتقدم إلى الأمام من جهة أخرى هما ما فجر نظام المعتزلة الفكري. فعن يمينهم انشق أبو الحسن الأشعري[١٥٣] .ليؤسس نظاماً فكرياً جديداً مستخدماً أدواتهم ومنهجهم الكلامي الجدلي لإعادة بناء العقيدة السلفية لأهل السنة الذين ما فتئوا يشكون ويستنكرون الفلسفة والمنطق ويخشون آثارهم العقلية والفكرية على عقائدهم الأصولية. وقد وقفوا نفس الموقف من المعتزلة ومن علمهم الكلامي ظناً أن المعتزلة قد اقتبسوا هذا العلم من المنطق اليوناني. فالشك والريبية ثم العداء والمقاطعة كانت مواقفهم من الاعتزال. وكان موقفهم في البداية من الأشعري نفس الموقف حتى أدركوا أهمية ما قام به هذا الرجل من انقلاب فكري عميق مكملاً الردة السياسية المتوكلية. فقد عمد الأشعري إلى تدمير العقل بنزع الأهلية منه، أي قدرته على المعرفة اليقينية والوصول إلى الحقائق الدينية أو العلمية، فقد جرده من مقولاته وقوانينه ومعقولاته بنفس الأدوات والمفاهيم التي أتقنها وهو معتزلي. فأعاده إلى بيت الطاعة

[١٥٣] هو أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل الذي يعود نسبه إلى الصحابي أبي موسى الأشعري وممثل علي في التحكيم بعد صفين. ويعد من أوائل المعتزلة الذين لم يشتركوا في الحرب الأهلية مثل عبد الله بن عمر وغيره. ولد أبو الحسن سنة ٢٧٠هـ، وتوفي سنة ٣٣٠هـ. أخذ العلم عن أبي علي الجبائي إمام المعتزلة في زمانه وتبعه في الاعتزال، وأقام أربعين عاماً عليه حتى صار للمعتزلة إماماً] مقدمة محمد محيي الدين عبد الحميد محقق كتاب مقالات الإسلاميين للأشعري، وكنوز الأجداد لمحمد كرد علي، ص١٤٦.

الإلهي ذليلاً يستجدي المعرفة واليقين والفعل من الله، فالخليفة في الأرض قاصر ولا يعلم شيئاً إلا بعلم إلهي، ولا يفعل ولا يخلق شيئاً إلا بفعل إلهي، ولا علم ولا عمل للإنسان إلا على سبيل المجاز والعادة، فالنار لا تحرق لأسباب علمية بل لأن العادة جرت هكذا، وقد لا تحرق وهنا سبيل المعجزة كما حصل للنبي إبراهيم. فالعدمية العلمية والشك الفوضوي كانا انعكاساً للتمزق والتشتت والانهيارات في الواقع الاجتماعي والتشاؤم واليأس من الإصلاح، والاضطرابات المتفاقمة أدت إلى تمزق العقل وارتداده على ذاته والاستقالة من النظر والتفكير.

فالأشعري سليل الأرستقراطية العربية الدينية الذي كان جده الأعلى أبو موسى من أوائل الصحابة. ولد وشب في ذروة الأزمة العامة للدولة العربية الإسلامية_الخلافة العباسية، بعد خلافة المتوكل وفي طور سيطرة القادة الأتراك والجيش المرتزق عليها. ورأى بأم عينيه حال التفكك والتفتت في المجتمع، والحروب والانقسامات والصراعات الأهلية والمذهبية والعرقية والثورات وبخاصة ثورة العبيد وثورة القرامطة وانفصال الولايات والأقاليم، وتشكل الإمارات والدويلات الطائفية والعرقية، وانهيار الهيمنة العربية التقليدية السياسية والثقافية وهزيمة الفكر الاعتزالي. ولأنه رجل علم منقطعاً له كمفكر معتزلي يعيش من غلة ضيعة أوقفها جده أبو بلال بن أبي بردة منذ العهد الأموي على ذريته، مبعداً عن لعب أي دور سياسي أو ثقافي شأن غيره من المعتزلة، فقد أخذ يبحث عن فكر جديد للخروج من هذه الأزمة عله يكون مدخلاً لتوحيد الأمة المنقسمة،. فالمعتزلة أصبحوا فرقة من جملة الفرق المتصارعة والمشتبكة في سجالات كلامية تزيد من حدة الخلاف وتعمق جذوة الصراع، ولا أمل باستعادتهم القيادة الفكرية والثقافية كما كانوا من قبل. ويذكر الذين ترجموا له أنه وعلى أثر أزمة فكرية ووجدانية وعزلة روحية استمرت خمسة عشر يوماً في داره خرج بعدها إلى المسجد الجامع بالبصرة ليعلن فكره الجديد [وقال: معاشر الناس إنما تغيبت عنكم هذه المدة لأني نظرت فتكافأت الأدلة عندي ولم يترجح شيء على شيء. فاستهديت الله فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه. وانخلعت من جميع ما كنت أعتقد كما انخلعت من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألفها

على مذهب أهل السنة إلى الناس][154]. وبذلك العمل فتح فصلاً جديداً وأغلق أبواب العقل مكملاً هزيمة المعتزلة السياسية معترفاً بنتائجها، وبفشل العقل الاعتزالي وعجزه عن حل الإشكاليات المعرفية التي واجهت نظام فكرهم المتمسك بالأصول الكلامية للمؤسسين، غير القادر على تثوير أدواته وموضوعاته لتكون في مستوى التطورات الاجتماعية والثقافية والسياسية في الدولة الخلافية، وفي المجتمع المنقسم على نفسه، وفي الفكر الديني العاجز عن إعطاء أجوبة صحيحة على واقع يتدهور باستمرار. فتصالح علم الكلام مع عقائد أهل الحديث إذ لم يعد علماً ثورياً يسعى لتفجير نظام الفكر الأصولي كما كان لدى تأسيسه على يد مفكري المعتزلة الأوائل، وإنما اصبح أداة لتفسير وتبرير العقائد السائدة وتدمير العقل وقوانين المنطق والفلسفة، كما استخدمه الغزالي وابن تيمية وغيرهما من كبار المفكرين الإسلاميين. وقد وصف ابن تيمية الأشعري بقوله: "أنه أقرب إلى مذهب إمام أهل هذه الملة الصابرة على قضاء الله المحتسب أجره أحمد بن حنبل من كثير من أصحاب أحمد وأتباعه"[155].

إن اللاأدرية والريبية والشك في مصداقية المعرفة ومصادرها هي نتاج المنعطفات الحاسمة والانهيارات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية في التاريخ، وتخلف الثقافة السائدة عن تقديم أجوبة صحيحة على الإشكاليات المطروحة وعن أسباب هذه الأوضاع الكارثية، فالكلبية في الفلسفة اليونانية في العصرين الهيلينستي والروماني التي نقضت وثوقية الأفلاطونية والأرسطية وأثارت الشكوك حول كل القضايا العقلية والفلسفية جاءت في مرحلة انهيار الدولة- المدينة اليونانية وفي أعقاب تدهور الدول الإمبراطورية وتفككها والتي أقامها قادة الإسكندر بعد موته، وكذلك في فترة تفاقم

[154] كنوز الأجداد، محمد كرد علي، مصدر سابق، ص١٤٦. ويذكرنا خلع الأشعري لثوبه بخلع جده أبي موسى لخاتمه من يده عندما كان في لجنة التحكيم بين علي ومعاوية بعد صفين، واتفاقه مع عمرو بن العاص ممثل معاوية بخلع علي ومعاوية والبحث عن شخص ثالث للخلافة، فقد أعلن أبو موسى خلع علي ومعاوية من الخلافة متمثلاً بخلع خاتمه من يده أما عمرو بن العاص الذي خدعه فقد خلع علياً وثبت معاوية. وأبو الحسن الباحث عن طريق ثالث بين المعتزلة وأهل الحديث وجد نفسه أمام مفارقة أوصلته إلى أهل الحديث، إذ لم يستطع تطوير شكوكه المنهجية إلى تأليف جديد وأطروحات متقدمة على الاعتزال فانكفأ على ذاته من اليقين العقلي إلى التسليم النقلي هرباً من الإشكاليات التي لم يجد لها حلاً.

[155] مقدمة مقالات الإسلاميين، محمد محي الدين عبد الحميد.

الصراعات الاجتماعية والحروب الخارجية في الإمبراطورية الرومانية وهي مذهب تشاؤمي عميق يسود الفكر ويبرز كإجابة لاعقلانية على واقع مليء بالمصائب والكوارث والتمزقات، لا يعرف الفكر كيف يجيب عليها.

وكان الشكاك العرب المسلمون قد أسسوا مدرسة فلسفية تقول بتكافؤ الأدلة، أي عدم إمكانية المعرفة اليقينية من الأوهام، والصواب من الخطأ، إذ لا سبيل لمعرفة الحقيقة، ولا حل سوى تعليق الأحكام، فمعارفنا ليست سوى أوهام ولا حقيقة موضوعية ولا علم على وجه اليقين بل تصورات وتهيؤات ينزلها العقل منزلة العلم بدون برهان أكيد. وعليه فالموقف الصحيح للمفكر هو اللامبالاة تجاه أحداث الواقع وتجاه السياسة. وهذا كان حال الأشعري الذي كان موقفه متأثراً بمصالحه الطبقية الأرستقراطية التي تهددها الثورة الاجتماعية وانهيار الخلافة، وكأن العالم من حوله يتداعى وينهار، من ثورة العبيد إلى ثورة القرامطة إلى ثورات الفلاحين في الريف، وعودة القبائل العربية إلى البادية. فلم تعد وثوقية الاعتزال تقنعه، فانحاز إلى أهل الحديث وتعاليمهم وأصولهم، وأعاد بناءها وفق قوانين علم الكلام، متخلياً عن شكوكه وعن العقل الذي أثار هذه الشكوك ولم يوصله إلى حلول صادقة [فصار واضع أساس مذهب أهل السنة والجماعة، فهو لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهباً وإنما هو مقرر مذاهب السلف، مناضل عما كان عليه صحابة رسول الله، فالانتساب إليه، كما يقول محمد كرد علي، إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً وتمسك به وأقام الحجة والبراهين، فصار المقتدى به في ذلك والسالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً][156]. ويقول ابن عساكر في كتابه تبين كذب المفتري: "وحين كثرت المبدعة في هذه الأمة وتركوا ظاهر الكتاب والسنة وأنكروا ما ورد به من صفات الله عز وجل نحو الحياة والقدرة والعلم والمشيئة والسمع والبصر والكلام، وجحدوا ما دل عليه المعراج وعذاب القبر والميزان وأن الجنة والنار مخلوقتان، وأن أهل الإيمان يخرجون من النيران، وما لنبينا محمد من الحوض والشفاعة، وما لأهل الجنة من الرؤية.. وأن الخلفاء الأربعة كانوا محقين فيما قاموا به من الولاية، وزعموا أن شيئاً من ذلك لا يستقيم على العقل ولا يصح في الرأي أخرج الله من نسل أبي موسى الأشعري إماماً

[156] كنوز الأجداد، مصدر سابق، ص١٤٧.

قام بنصرة دين الله وجاهد بلسانه وبنانه من صد عن سبيل الله"[157]. وكذلك رأى ابن خلدون في انتصار الأشعري للسنة نصراً عظيماً للعقائد الصحيحة، فكتب في المقدمة: "حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه أي السلوب فقضوا بنفي صفات المعاني من القدرة والعلم والإرادة والحياة زائدة على أحكامها لما يلزم ذلك من تعداد القديم بزعمهم. وهو مردود بأن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها. وقضوا بنفي السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام، وهو مردود لعدم اشتراط البنية في مدلول هذا اللفظ، وإنما هو إدراك المسموع والمبصر. فقضوا بأن القرآن مخلوق بدعة صرح السلف بخلافها وعظيم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل عليها الناس وخالفهم أئمة السلف فاستحل لخلافهم أبشار كثير منهم ودماؤهم. وكان ذلك سبباً لاستنهاض أهل السنة للرد بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع. وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين، فتوسط بين الطرق ونفى التشبيه وأثبت الصفات المعنوية، وقصر التنزيه على ما قصره عليه السلف وشهدت له الأدلة المخصوصة لعمومه، فأثبت الصفات الأربع المعنوية السمع والبصر والكلام القائم بالنفس بطريق النقل والعقل، ورد على المبتدعة في ذلك كله وتكلم فيما مهدوه لهذه البدع من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والقبيح، وكمل العقائد في البعث وأحوال الجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق بذلك الكلام في الإمامة لما ظهر حينئذ من بدع الإمامية من قولهم أنها من عقائد الإيمان"[158].

وأكمل القاضي أبو بكر الباقلاني عمل الأشعري إذ تصدر للإمامة وهذب الطريقة الأشعرية ووضع لها المقدمات العقلية كما يقول ابن خلدون والتي تتوافق مع الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم. وجعل هذه القواعد تبعاً للقواعد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول][159]. ولم يمض القرن الرابع الهجري ويأتي القرن الخامس إي بعد وفاة الأشعري بأقل من قرن حتى كان مذهبه قد أصبح العقيدة الرسمية للدولة، وتبناه الخليفة

[157] نفس المصدر السابق، ص١٤٨.

[158] مقدمة ابن خلدون، ص٤٦٤ _ ٤٦٥.

[159] نفس المصدر، ص٤٦٦ _ ٤٦٧.

القادر بالله وأصدر منشوره (الاعتقاد القادري) الذي يدعو إلى التقيد بالمذهب الأشعري كمذهب صحيح العقيدة لأهل السنة ويعاقب كل من يجادل ضده من المعتزلة وغيرهم من الفرق الدينية الأخرى.

لقد وفرت الظروف الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية الأساس المادي والروحي لانتشار مذهب الأشعري السلفي العقيدة، المعتزلي الأدوات، وساهمت السلطات الحاكمة والسلطة المعرفية المتحالفة معها في تعميمه* ونشره من خلال حربها على الفرق الدينية الأخرى وعلى الفلسفة والعلم الطبيعي، الحرب بالسلاح والحرب الأيديولوجية بالكلمة. وأنشأت لذلك المدارس والجامعات لتدريس الأشعرية كعقيدة رسمية للخلافة ثم للسلطنة السلجوقية. فقد أسس الوزير نظام الملك المدارس في بغداد ونيسابور وأصفهان وطوس، وكانت النظامية في بغداد أشهرها، افتتحها نظام الملك سنة ٤٥٩هـ، وكان ينفق عليها مقدار ٦٠,٠٠٠ ألف دينار في السنة لتخريج الطلاب والدعاة على المذهب الأشعري. وكان الغزالي أبو حامد أشهر المتخرجين والشيوخ في هذه المدرسة الذي تولى تأليف العديد من الكتب لدعم الأشعرية كلامياً. ودخل في سجال متنوع ومتعدد الموضوعات مع الفلسفة ومع العلم ومع العقل من خلال نقده لفكر الفرق الدينية الأخرى وبالأخص المعتزلة والشيعة، وهو يعلن هدفه من هذا السجال بالقول في مقدمة كتابه تهافت الفلاسفة: "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق، والمقصود تعجيزكم عن دعواكم بمعرفة حقائق الأمور بالبراهين العقلية وتشكيكم في دعاويكم يعني بأنك لن تدعي أن براهينك الإلهية قاطعة كبراهين

* [أصدر في ٤٠٨هـ، ١٠١٧م الخليفة القادر بالله قراراً ضد المعتزلة قرئ في كل الولايات يأمر فيه بترك الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة للإسلام، وأنذر المعتزلة إن خالفوا أمره بحلول النكال والعقوبة بهم، ونهج السلطان محمود الغزنوي نهجه واستن سنته في قتل المخالفين ونفيهم وحبسهم وأمر بلعنهم على المنابر، وصدر الاعتقاد القادري ٤٣٣هـ، ١٠٤١م الذي قرئ في الدواوين وكتب الفقهاء فيه خطوطهم وذكروا أن هذا هو اعتقاد المسلمين وأن من خالفه فقد فسق وكفر] الكامل لابن الأثير، مجلد ٧، ص٢١٩. وامتثل يمين الدولة محمود بن سبكتكين أمر القادر بالله وبث كلمته في عماله بخراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة وصلبهم ونفاهم وأمر بلعنهم على المنابر وشردهم من ديارهم]. تاريخ الإسلام، إبراهيم حسن، ج٣، ص٩٨.

الهندسة" ويعلق ابن رشد في كتابه تهافت التهافت رداً على الغزالي بالقول "بأن هذا مقصد لا يليق به بل هو في غاية الشر، وأن ذلك أضعف أنواع الكلام وأخسه، ليس نفع ذلك في تصديق برهاني ولا إقناعي، ومتى تكلم في شيء منها في غير مواضعه أتى الكلام فيها غير بين ولا إقناعياً"[١٦٠]. فلم يكن الهدف معرفياً أي النقد المنهجي لإعادة بناء الموضوع وإبداع مفاهيم ومقولات ووسائط جديدة، ولا علمياً بقصد الوصول إلى الحقيقة، إنما كان الهدم والتدمير والتعجيز، أي سفسطة وكلام أيديولوجي يرد فيه الفقيه الأشعري والمتكلم الأصولي والصوفي والفيلسوف المنقطع عن عقلانيته، من منطلق عقائدي وأيديولوجي سياسي لتفنيد الفكر الفلسفي والعقلانية وإظهار مسالبها ونقائصها ومثالبها فحسب، والتشهير بها لدعم سياسة السلاجقة في دعواهم توحيد البلاد الإسلامية تحت سلطة الخلافة العباسية في بغداد وفي صراعهم ضد الفاطميين في القاهرة والإمارات والدول المنافسة لهم، تدعيم الأشعرية كنظام فكر عقائدي سلفي، وهذا ما جعله يطالب بتحريم تدريس المنطق والفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضية لأنها حسبما يقول في كتابه إحياء علوم الدين تمثل خطراً على عقيدة الأمة. وقد أدرك ابن رشد مغزى فكر الغزالي هذا فقال في كتابه تهافت التهافت [أن الغزالي اضطر لوضع هذا الكتاب، تهافت الفلاسفة، من أجل زمانه ومكانه][١٦١]. أي تلبية للظروف السياسية والثقافية للدولة السلجوقية كما خطط لها نظام الملك. وأكمل عبد القادر البغدادي[١٦٢] في كتابه الفرق بين الفرق شرح أصول الأشعرية كطريقة عقائدية كلامية من خلال تمييزه لها عن باقي الفرق الإسلامية التي هاجم مقولاتها وأطروحاتها واصفاً بعضها بالكفر والزندقة والإلحاد بدون تحفظ.

لقد أدخلت الأشعرية زمناً ثقافياً جديداً على النسق الثقافي العربي المؤسس. وكانت خاتمة مأساوية للعقلانية الاعتزالية، إذ أصبحت المكون الرئيسي للثقافة العربية الإسلامية السلفية وما زالت حتى اليوم، فقد قطعت من حيث الموضوع مع الفكر الاعتزالي الذي كان الإنسان وأفعاله وحريته ومسؤوليته ونشاطه العام موضوعها الرئيس، فأحلت الله

[١٦٠] تهافت التهافت، ابن رشد، تحقيق سليمان دنيا، ص٥٤١_ ٥٤٢_ ٥٤٦_ ٥٦٤.

[١٦١] تهافت التهافت، ابن رشد، ص١٩٩.

[١٦٢] عبد القادر بن طاهر البغدادي: توفي سنة ٤٢٩هـ، تخرج في علم الأصول على الشيخ أبي إسحاق الإسفراييني المتوفى سنة ٤١١هـ على المذهب الأشعري.

وإرادته وقدرته ومشيئته محلها، وحذفت الإنسان كفاعل بالحقيقة وحولته إلى شبح يتحرك في إطار مرجعية متعالية غير قادر على فهم وإدراك وعقل قوانين عالمه، وبالتالي عجزه عن اكتشافها ومعرفتها. فأضاعت الفرصة لإمكانية نشوء علم طبيعة مستقل بنفسه ومنهجه وموضوعه، فقد سلبت الذات المفكرة معنى وجودها، وهو العقل والحرية، كمعطيين فطريين، لبناء الحياة الاجتماعية باختيارات إنسانية واضحة، وقالت بأن لا علم ولا فعل ولا قدرة للإنسان حقيقة ولا أسباب ولا مسببات طبيعية أو مادية إنما هي اكتساب من الله، والعقل أداة منفعلة لا تستطيع عقل ذاتها إلا بالنور الذي يأتيها من الأعلى.

فالله الذي نزهه المعتزلة ونفوا عنه الصفات البشرية تأكيداً لوحدانيته وعدله، الذي خلق العالم وسواه وجعل فيه قوانينه وطبائعه وأسبابه، قد جعل في الإنسان العقل كأداة لاكتشافها وإعادة صياغتها لخدمة الإنسان الخليفة في الأرض. جاءت الأشعرية لتؤكد الصفات وتنفي الإنسان[١٦٣]. إن الله سبحانه وتعالى قد أقدر العباد وأحياهم وأنه لا يقدر أحد إلا بأن يخلق الله له القدرة ولا يكون حياً إلا بأن يخلق له الحياة[١٦٤].

إن إنكار وجود قوانين وطبائع في الأجسام والعالم سيؤدي إلى العدمية العلمية، وإلى العزوف عن العلم الطبيعي، وهذا ما أدت إليه الأشعرية على المستوى العلمي وما أكمله الغزالي وابن تيمية والباقلاني وأبو المعالي الجويني وغيرهم من علماء الأشاعرة من أن العلوم الطبيعية ليست بنافعة ولا فائدة منها وأنها قد تؤدي إلى الشكوك والريبة الإيمانية. وكان انتصار أهل الحديث من قبل في مسألة خلق القرآن قد جعل التشريع والقانون تحديداً بالنصوص لتسود القاعدة الفقهية أن لا اجتهاد في موضع النص، مع أن الاجتهاد هو في النصوص. وقد اجتهد الصحابة الأوائل مفسرين النص القرآني

---

[١٦٣] يقول الأشعري في مقالات الإسلاميين: "الحمد لله الذي بصرنا خطأ المخطئين وعمى المعميين وحيرة المتحيرين الذين نفوا صفات الله رب العالمين، وقالوا إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له وأنه لا علم له ولا قدرة ولا حياة له ولا سمع له ولا بصر له ولا عز له ولا جلال له ولا عظمة له ولا كبرياء له وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي وصف بها نفسه وهذا قول أخذوه من إخوانهم المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل ليس بقادر ولا بعالم ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم وعبروا عنه بأن قالوا نقول عنه عين لم يزل ولم يزيدوا]ص١٥٦_ ١٥٧، ج٢.

[١٦٤] المقالات، مصدر سابق، ج٢، ص٢١٦.

ومستخلصين منه قواعد وقوانين جديدة لا يحتملها ظاهر النص، وكان النسخ في حياة النبي مبدأ قرآنياً مشهوراً، فإغلاق باب الاجتهاد والتمسك بالنص جمد التشريع وأخّر الحركة الثقافية وكان من نتيجة انتصار الأشعرية وأهل الحديث وهزيمة المعتزلة. يقول الأشعري: "إن كلام الله يطلق إطلاقيين كما هو الشأن في الإنسان، فالإنسان يسمى متكلماً باعتبارين أحدهما الصوت والآخر بكلام النفس الذي ليس له صوت ولا حرف، وكذلك كلام الله، المعنى النفسي القائم بذاته وهو الأزلي القديم وهو لا يتغير بتغيير العبارات، وهذا هو الذي نريده بقدم كلام الله. أما القرآن المكتوب فهو بلا شك كما يقول المعتزلة حادث مخلوق"[١٦٥]. ويتابع الأشعري قول ابن حنبل: "قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما ورد عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون، وبما كان عليه أحمد بن حنبل قائلون، وأن القرآن كلام الله غير المخلوق"[١٦٦]. وعليه فالعقل الإنساني رهين بقواعد ومبادئ النص القرآني التي لا يستطيع الخروج منها، وهذا انغلاق كامل للنظام الفكري الذي أسس الثقافة العربية الإسلامية منذ القرن الأول للهجرة.

وجاء الموقف الثالث من مسألة أفعال الناس والاختيار والقضاء والقدر الذي كان المعتزلة قد جعلوه أحد أصولهم الخمسة، وهو العدل الإلهي، أي أن العدل يقتضي أن يكون الفاعل حراً وقادراً على الفعل حتى يستحق العقاب والثواب، فالإنسان فاعل محدث ومخترع ومنشئ على الحقيقة دون المجاز[١٦٧] لدى المعتزلة. بينما أعلن الأشعري "إن الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق، وأن الإنسان لا يفعل في الحقيقة وإنما يكتسب في التحقيق، لأنه لا يفعل إلا من يخلق. وإن كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق. ولو جاز أن يخلق الإنسان بعض كسبه لجاز أن يخلق كل كسبه. كما أن القديم لما خلق بعض فعله خلق كل فعله واتفق أهل الإثبات (إثبات الصفات) على أن معنى مخلوق محدث ومعنى محدث مخلوق وهذا هو الحق عندي وإليه أذهب وبه أقول"[١٦٨]. وقد عمد الأشعري هنا كما فعل في مسألة خلق القرآن إلى حل وسط، فاخترع

[١٦٥] ضحى الإسلام، مصدر سابق، ج٣.

[١٦٦] مقالات الإسلاميين، ج١، ص٣٢٠_ ٣٢١.

[١٦٧] مقالات الإسلاميين، ج٢، ص١٩٧.

[١٦٨] المصدر السابق، ج٢، ص١٩٨.

الاكتساب، كحد وسط بين الخلق وبين الحرية بأن جعل فعل الإنسان مكتسباً للفاعل الحقيقي والخالق الحقيقي وهو الله. إذ الاكتساب ليس إلا مجرد نشاط مأمور بالكلمة أو بالقدرة أو بإحدى الصفات الإلهية، يكتسب أجره خيراً أو شراً. فلا حرية ولا اختيار، إذ هو أسير القدر والقضاء[169]أي أن الإنسان غير قادر على تحديد ممارساته واختيار موضوعاته وأفعاله ولا التفكير فيها إلا ضمن الإطار المخلوق له من قبل. والقدرة المحدثة عند الأشعري هي فعل الإنسان ذاته أي مباشرته للعمل دون خيار فهو مسؤول عن القيام بالعمل فحسب ولا يحدد اختياراته، فالله هو خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها وأنه خالق أكساب العباد، ولا خالق غير الله. وأجمع أهل السنة على إبطال قول أصحاب التوليد في دعواهم أن الإنسان قد يفعل في نفسه شيئاً يتولد منه فعل في غيره. وأجمعوا أن الإنسان يصح منه اكتساب الحركة والسكون والإرادة والعلم والقول والفكر وما يجري مجرى هذه الأعراض.. وعلى أنه يصح منه اكتساب الألوان والطعوم والروائح والإدراكات[170]. وكان المعتزلة وانطلاقاً من نفيهم للصفات ومن مبدئهم في العدل يقولون [على أن الله لا يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عباده. ومحال أن يكون مقدوراً واحداً لقادرين. بينما قال أهل الإثبات والأشاعرة منهم لا مقدور إلا والله قادر عليه، كما أن لا معلوم إلا والله عالم به][171]. فالمعتزلة يرون فصل مملكة الله عن مملكة الإنسان واستقلال كل منهما في مملكته. في حين قال الأشاعرة أن الإنسان يصح فيه أن يكتسب الحركة والجلوس والكلام والتعلم والتفكر والشم والذوق وإدراك بعض المدركات وهذه هي الحدود الدنيا التي تتطلبها حاجاته الفيزيولوجية والبيولوجية كنوع. وينكرون عليه القدرة على خلق وإبداع القوانين والمفاهيم، والمؤسسات والهيئات التي تتيح له إدارة شؤون حياته بعلم هو

---

[169] يشرح الأشعري فهمه للاكتساب [بقوله: المكتسب قال قوم من المعتزلة معناه الفاعل نعل بآلة وبجارحة وبقوة مخترعة. وقال الجبائي: معنى المكتسب هو الذي يكتسب نفعاً أو جوراً أو خيراً أو شراً ويكون اكتسابه للمكتسب غيره اكتسابه للأموال. [وما أشبه ذلك واكتسابه لمال غيره، والمال هو الكسب له في الحقيقة.. وإن لم يكن له فعلاً. والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسباً لمن وقع بقدرته]. المقالات، ج٢، ص١٩٩.

[170] الفرق بين الفرق، مصدر سبق ذكره، ص٢٠٥_ ٢٠٦.

[171] المقالات، ج١، ص٢٠٥.

مبدعه، وبفكر هو منتجه ضمن الشروط المعطاة والأسباب الكافية المتوفرة له.

وقدرة الإنسان على العلم والمعرفة العقلية ترتبط بهذه المسألة أيضاً، فمفكرو المعتزلة جعلوا العقل معيار اليقين والإيمان والدين، فكل ما لا يقره العقل ليس بدين، فالعقل أعلى بمراتب من النقل، فما يقرره هو الحقيقة، وما لا يقبله فهو باطل وأوهام. فقال الجاحظ بنظرية التوليد الذي هو أبعد من الإرادة فهو الإنسان بطبعه، وليس باختيار له وليس يقع منه فعل باختيار سوى الإرادة[١٧٢]. أي أن القوانين الخاصة المركبة فيه هي التي تفعل وتولد أعمالها. بينما الحرية هي الاختيار والإرادة التي تتعلق بالنظر والتفكير، أي إنتاج الثقافة التي توجه العمل. والحواس هي منافذ العقل على العالم وبها يستطيع الحصول على الإدراكات والاختلافات في جنس المحسوس وفي مواقع الحواس لأن النفس هي المدركة من هذه الفتوح والطرق.[١٧٣] أي أن الجاحظ يعتبر الملاحظة والتجريب والحواس هي التي تمد النفس بالإحساسات، ويقوم العقل الذي هو معد لهذه الغاية بالثقافة والتدريب بتكوين المدركات من هذه الإحساسات وصولاً إلى تكوين المعاني أي المفاهيم التي تسمح بإنشاء العلم. وقد انتقد مفكرو المعتزلة الشكل القائم للعلم عند معاصريهم من رجال الحديث في معرفة الصحيح من الخطأ، وأضعفوا منهجهم لأنه لا يستند إلى العقل بل يجعل النقل هو الأساس؛ ولذلك لم يعترفوا إلا بعدد قليل من الأحاديث عن الرسول، وهي لا تكفي لتكون المعول عليها لإصدار الأحكام وسن القوانين، وفضلوا الرأي والاجتهاد المستندين إلى العقل، وجعلوا علوم الفلك والطبيعة والرياضيات هي الأساس في بناء العقل وتربية ملكة الفهم. في حين قلب الأشعري المسألة انطلاقاً من نظرية الصفات والمذهب الذري وتكافؤ الأدلة جاعلاً العالم المادي كله ظلاً لعالم آخر هو الحقيقة واليقين، وبالتالي تستحيل معرفة أية حقيقة إلا عن طريق الله. والنقل والإيمان هما طريق اليقين، يقول البغدادي في الفرق بين الفرق عن أهل السنة الأشاعرة: "فقد أجمعوا على إثبات أن العلوم معان قائمة بالعلماء"[١٧٤]. أي ليست حقائق ملموسة يمكن معرفتها عن طريق العقل وبأسلوب محدد والتأكد منها بالطرق الخاصة بها التي تمكن كل من أتقنها الوصول إلى نفس

[١٧٢] المصدر السابق، ج٢، ص٨٣.

[١٧٣] المصدر السابق، ج٢، ص٣٢.

[١٧٤] الفرق بين الفرق، مصدر سابق، ص١٩٥.

النتائج؛ أي اكتشاف قوانين العالم وبناء العلم على أسس منطقية وعقلانية وتجريبية وبرهانية. ومع أن البغدادي ومن وجهة نظر أشعرية هاجم نفاة العلم وسائر الأعراض والسفسطائيين الذين ينفون حقائق الأشياء كلها لأنهم معاندون قد علموه بالضرورة[175]. إلا أنه لم يؤكد الحقائق المادية والمعرفة العقلانية بل عمد إلى طمس القضايا المنطقية والتجريبية، وقسم العلوم إلى ثلاثة أقسام: علم بديهي، وعلم حسي، وعلم استدلالي. وأبعد العلوم العقلية والفلسفية من مملكة العلوم اليقينية التي هي العلوم النقلية. وقد قيم ابن تيمية موقف الأشعري على أنه انتصار لأحمد بن حنبل زعيم أهل الحديث في عصره بالقول: "وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة وسلك طريقة ابن كلاب ومال إلى أهل السنة والحديث وانتسب إلى الإمام أحمد بن حنبل كما ذكر في كتبه كلها، كالإبانة والموجز والمقالات وغيرها.. وكان مختلطاً بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم بمنزلة ابن عقيل عند متأخريهم. لكن الأشعري وأئمة أصحابه أتبع لأصول الإمام أحمد وأمثاله من أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله وممن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي في كثير من كتبه"[176].

وصار العداء للعلوم العقلية والطبيعية وللفلسفة منهجاً ثابتاً في العقيدة الأشعرية، فَأُبعِدَ العقل الإنساني عن نظرية المعرفة وإمكانية الحقيقة البرهانية، ونُفِيت السببية والعلل، لأن الله عنده مبدأ كل شيء وهو خالقها الدائم، إذ لا أسباب تجمع بين الأشياء، هي إرادة الله فقط، فقد يجمع القطن والنار ولا يحصل الاحتراق لأن الله لا يريد ذلك..[177]

وسيطرت هذه الأيديولوجيا على الفكر العربي الإسلامي وهيمنت على موضوعاته

---

[175] المصدر السابق، ص١٩٥.

[176] المحقق لفتاوى ابن تيمية، ص٢٥.

[177] فالرياضيات عند الغزالي آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم، فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين ولكن لما كانت من مبادئ علومهم سرى إليه شرهم..] المنقذ من الضلال. ولعلك تقول أن العلوم وراء هذه كثيرة كعلم الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الإنسان أي تشريح أعضائه وعلم السحر والطلسمات وغير ذلك فاعلم إنما أشرنا إلى العلوم الدينية التي لا بد من وجود أصلها في العالم حتى يتيسر سلوك طريق الله.. أما هذه العلوم التي أشرت إليها فهي علوم ولكن لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد ولذلك لم نذكرها..

وأكملها الغزالي ومن جاء بعده من المفكرين.. حتى ابن خلدون الذي نهج في مقدمته المشهورة نهجاً علمياً وعقلانياً وجد نفسه مضطراً لمسايرة هذه الأيديولوجيا خوفاً من الاتهام بالكفر والخروج على الإجماع، فقد قال بالابتعاد عن الخوض في الأسباب والمسببات لأنها ستؤدي إلى الكفر: "فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يخرج منه بطائل ولا يظفر بحقيقة (وما أوتيتم من العلم إلا قليلا) ولذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإلغاءها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها لترسيخ صفة التوحيد في النفس.. فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أنزل به الشارع من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك وأعلم ما ينفعك لأنه طور فوق إدراكك.. وهذا لن يضير عقلك، فالعقل مكانة مرموقة وميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمح أن تزن بها أمور التوحيد وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال"[١٧٨]. وأثر الأشعري واضح في هذا النص حيث ينهي ابن خلدون عن السعي وراء الأسباب والمسببات، داعياً إلى الاستكانة إلى ما ورد عن السلف والتقيد بالنصوص والابتعاد عن كد الذهن والعقل للوصول إلى المعرفة اليقينية عن طريق العقل في مسائل الدين.

وفي مسألة الإمامة والموقف من السياسات العملية للخلافة وللدول المنفصلة عنها يتبين لنا كيف وقف الأشعري في الجهة المحافظة التي تدين الثورة والخروج على السلطان الجائر: إن أهل السنة يرون الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وألا يخرجوا عليهم بالسيف وألا يقاتلوا مع الفتنة[١٧٩]. ويتابع: "وقال قائلون إن السيف باطل ولو قُتِلت الرجال وسبيت الذرية، وإن الإمام قد يكون عادلاً ويكون غير عادل، وليس لنا إزالته وإن كان فاسقاً، وأنكروا الخروج على السلطان ولم يروه"[١٨٠]. وكان لهذا الفكر أثر عند المتأخرين من رجال الدين في نظرياتهم السياسية، إذ برروا سكوتهم عن الدول المتغلبة ومظالم حكامها وجبروتهم. فابن جماعة من رجال القرن الرابع عشر الميلادي_الثامن الهجري يقول: "إنما تحصل الطاعة الإجبارية عندما يستولي رئيس ما على السلطة بالقوة في زمن تسوده الفتن الداخلية وعندئذ يصبح الاعتراف به ضرورة

[١٧٨] المقدمة، ص٤٥٩_ ٤٦٠.

[١٧٩] مقالات الإسلاميين، ج٢، ص٣٢٣.

[١٨٠] المصدر السابق، ج٢، ص١٢٥.

يمليها تجنب فتنة أخرى في المستقبل، ومن الممكن ألا يكون حائزا ولو صفة واحدة من صفات الرئيس، أو أن يكون ظالماً فاسقاً أو عبداً رقيقاً أو امرأةً، فكل ذلك لا عبرة به طالما أصبح في الواقع هو السيد ولا بد أن يظل سيداً إلى أن يتغير الزمن ويأتي من هو أقوى منه فينزله عن عرشه ويستولي على السلطان ويصبح هذا سيداً بالصفة التي كانت لذاك، وينبغي الإقرار به تجنباً لمزيد من الفتن.. فكل من يملك القوة النافذة له حق الطاعة على العباد لأن الحكومة أفضل من الفوضى حتى وإن كانت أسوأ الحكومات"[١٨١].

فقد تحالف الفقهاء الأشاعرة، ورجال الحديث مع المتغلبين على السلطة، واستمر هذا التحالف في الحكم حتى العصر الحاضر.

وقد هزئ أبو العلاء المعري في رسالة الغفران من مقالات الأشعري بقوله: "والأشعري إذا كشف ظهر نمّي تلعنه الأرض الراكدة والسّمي، مثله مثل راع حطمة يخبط في الدهماء والظلمة"[١٨٢].

تحت تأثير هذه التحولات والانعطافات الفكرية والظروف الاقتصادية والسياسية انغلق نظام الفكر على الواقع وصار أسير آلياته وأدواته المعرفية التي استعارها من المعتزلة ثم من المنطق اليوناني وحورها لتتلاءم وأغراضه وجدله الخاص. فمقولة قياس الشاهد على الغائب التي كانت في مرحلة التأسيس إبداعية وثورية رسخت طريق المعرفة الاستقرائية باعتماد الملاحظة والتجريب ودراسة جزئيات الواقع وإبراز التشابه، والتماثل، والاختلاف والمفارقة، والعام والخاص، والجوهري والأعراض، لاستخراج القوانين التي تحكمها، والعلل والأسباب والقواعد التي تنظم وجودها وعلاقاتها العامة فيما بينها، كخطوة أساسية لبناء المعرفة العلمية، وهي طريقة عقلانية جعلها أرسطو في صدر مقولاته في علم المنطق. هذه المقولة صارت في علم الكلام الأشعري مقولة سفسطائية جدلية في الشكل محافظة في المضمون، فقد حذف الشاهد ليصبح الغائب هو الحاضر، وهو الشاهد، فالإنسان الشاهد حذف، وحل محله النص الذي صار مقدساً ومحرماً، وأصبح العلم كله يتمحور حول إثباته لغة وأسلوباً ورواية. ودخل

---

[١٨١] برنارد لويس في مجلة (International Affairs).

[١٨٢] رسالة الغفران، ص٤٦٦.

تاريخه في اللامفكر فيه كي يصير سلطة مرجعية خارج الزمان والمكان، مطلقة، يسألها الفقيه فتنطق وفق الأصول المعتمدة، فيصدر حكمه وفتواه تبعاً لها بغض النظر عن التطورات الحاصلة، والشروط المتحولة سياسياً واقتصادياً ومعرفياً. فالنص أغنى من الواقع، والدلالة أكثر إيحاء في المعنى من الممارسة، وانقلبت الأمور على رأسها. وهنا يصل الفكر إلى قمة اغترابه وانغلاقه، إذ تصبح اللغة، اللفظ والكلام والمعنى هي المرجعية التي بها ومنها يشتق العلم ويأخذ مرجعيته وشرعيته.

الثقافة الموسوعية

عرَّف ابن خلدون في مقدمته الأدب بأنه الأخذ من كل علم بطرف. وهذا المفهوم يمكن مقاربته من مفهوم الثقافة الحديث والمستعار من أوروبا، إلا انه لا يستوعبه، بل يختلف عنه مضموناً ومنهجاً، لأن هدف الأدب كان المعرفة لا العلم، والإمتاع والفكاهة لا البحث الرصين الجاد.

فالجاحظ هو مؤسس هذه الثقافة أسلوباً باستطراداته وموضوعاته المتنوعة (الفقه والتفسير والخطابة واللغة والبيان والشعر، والتاريخ والجغرافيا والسياسة، وعلم الكلام والفلسفة والمنطق، والدين والمجتمع، والنفس والعادات والتقاليد، وعلم الحيوان والنبات والمعادن..)، ومنهجاً بالتأكيد على مركزية العقل والحواس، وعلى الملاحظة والمشاهدة والمعاينة. فقد كان المعتزلة بعامة، والجاحظ بخاصة، يبحثون عن نظام عقلاني للفكر، وللأسباب والعلاقات بين الأشياء في الطبيعة، وبين ا لله والإنسان، بتحرير الذهن العربي الإسلامي من الأسطورة والخرافات، وتأسيس قواعد منطقية وموضوعية للمعرفة، تقوم على التجربة والمعاينة والمعقولية، تتجاوز تراثية الفكر التقليدي، وعقلانية اليونان، إلى تركيب نظري يخضع التراثية لضرورات العقل للخلاص من التأثيرات الفارسية في السياسة والحكم (المنسوبة إلى بزرجمهر وكسرى أبرويز وغيرهما من المفكرين الفرس) التي أدخلها ابن المقفع إلى الفكر العربي، وكذلك للتغلب على المقاومة الدينية الزرادشتية والمانوية الفارسية، أي تجديد الفكر بالاستعانة بالفلسفة والمنطق اليونانيين، وتوسيع حقل المعارف والعلوم خارج نطاق الفكر الديني المسيطر والمقاوم بشدة كي تظل الثقافة تحت سيطرته وفي عهدته.

هذا التركيب النظري، يضع العقل أولاً، ويعطي للإنسان ككائن عاقل وناطق وسياسي واجتماعي الدور الأساسي في عملية المعرفة والعلم. وإعلاء شأنه في العالم إلى جانب الله الخالق والمحرك كفاعل ومدبر عاقل قادر على اكتشاف الطبيعة وقوانينها بالنظر والتفكير والعمل، يشكل انعطافاً من منهجية النقل والمعرفة المروية إلى منهجية تجريبية وعلمية تضع العقل معياراً لكل معرفة، فالعقل هو الحجة كما يقول الجاحظ: "وقد رأيت من يعاند الحق إذا كان استنباطاً، ولم أر من يعاند الحق إذا جنيت المعرفة عياناً، وقد علمته.. أن الخبر إذا صح أصله وكان للناس علة في نشره كان في الدلالة على الحق، كالعيان"[١٨٣]. "فلم أعطاه الله العقل إلا للاعتبار والتفكير"[١٨٤]. "فلا تذهب إلى ما تريك العين واذهب إلى ما يريك العقل، وللأمور حكمان حكم ظاهر للحواس، وحكم باطن للعقول، والعقل حجة"[١٨٥]. "والعقل إذا أُكره عمي"[١٨٦]. فالعقل وحرية التفكير يشكلان زوجاً مترابطاً في منهج الجاحظ وعقيدة المعتزلة.

فالعقل أداة التفكير، والعلم الحقيقي والموضوعي، لأن ملكة المعرفة هذه فطرية لدى الإنسان، تتكامل وتنضج بالدربة والتمرين والتثقيف والخبرة، وهذا العقل الفطري الموهوب لكل الناس هو الأساس للعقل المكتسب، أي العقل بمفهومه الفلسفي والكلامي، الذي ينمو مع نمو الإنسان العضوي والاجتماعي والنفسي، باكتساب المعرفة الحسية التي مصدرها الحواس الخمس التي هي معرفة إحاطة بالأشياء، وهي معرفة سطحية تتألف من إدراكات جزئية يعطيها العقل معناها، إذ ينسق بينها وينظمها ويرتبها ويصوغها في مفاهيم، فالحكم الظاهر للحواس لا يؤسس علماً ومعرفة، بل الحكم الباطن للعقل هو الحجة وهو العلم. إن طرق المعرفة العقلانية متنوعة وهي الشك والمنطق والتجربة والسماع والعيان وتداعي الأفكار والتلقين، وعلم الكلام في جوهره الذي هو بحث في الفلسفة والدين والعلاقة بينهما، وبين الله والإنسان، وبين العالَم والعقل، إنما يهدف إلى بناء منهج استدلالي عقلاني لتأسيس فلسفة عربية إسلامية. فالعالِم كما يقول الجاحظ " هو من يحسن من كلام الدين في وزن الذي

[١٨٣] رسالة التربيع والتدوير.
[١٨٤] كتاب الحيوان، ج٧، ص٥٤٣.
[١٨٥] المصدر السابق، ج١، ص٢٠٧.
[١٨٦] المصدر السابق، ج٤، ص٤٥٢.

يحسنه من كلام الفلسفة"[187]. أي العلم بالمحرك وبالأسباب الأولى.

إننا نلمح نظاماً داخلياً لهذه الثقافة، ينطلق من مركزية موقع الإنسان والعقل في معرفة العالم، ومن منهج يقوم على المعاينة والتحليل لسن قوانين وآليات عامة تسيِّر الكائن البشري وتحدد دوره في صنع مجتمعه وعالمه. وهذه عقلانية المعتزلة التي تجعل من الثقافة فعلاً رائداً للتفكير والإبداع ومعرفة الإنسان والطبيعة، فلسفة إنسانية، تضع الحرية إلى جانب العقل، والبحث عن الحقيقة، والقانون هدفاً للتفكير والعلم، فالعلم لا ينبى إلا على الجزئيات، والمعرفة التي هي حب الاستطلاع والسعي المعلل لاكتشاف الأشياء واستنباط مفاهيمها العقلية بالنظر وعملية التفكير، تشكل الإطار العام لهذه الفلسفة التي ظلت تعاني من نقص في صياغة المفاهيم والمناهج والأنظمة التي تجمع الأدوات والطرق والمقولات في كل فلسفي مذهبي وتحدد هويته العلمية، وهي تعمل لاستكمال بنائها النظري العقلاني، ومنظومة القيم والمعايير والأخلاق والجماليات التي تعطيها جدلها الخاص. فالجاحظ في كتاب الحيوان يقول معرفاً منهجه وموضوعه: "وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربياً أعرابياً، وإسلامياً جماعياً، فقد أخذ من طرف الفلسفة وجمع بين معرفة السماع وعلم التجربة، وأشرك بين علم الكتاب والسنة وبين وجدان الحاسة وإحساس الغريزة" ففيه يدرس الطبيعة الحيوانية بأسلوب لا هو بالعلمي التجريبي المنطقي ولا هو بالتقليدي التصنيفي الأدبي، هو جمع وتركيب بين الطريقتين، كما أنه في كتابه البخلاء ومن وجهة نظر نقدية يدرس العادات والتقاليد الجديدة لجمع المال والثروات وطرق اكتسابها وتثميرها، وفلسفة أولئك الأغنياء الجدد في استخدام المال. وهو في رسالة التربيع والتدوير ناقداً ومؤسساً لمنطق جديد وفكر عربي إسلامي متميز عن حكمة الفرس وفلسفة اليونان. أما في البيان والتبيين فإنه يؤسس لخطاب ثقافي عربي سياسي ولغوي في مواجهة الشعوبيين والزنادقة، وفي بقية الرسائل على اختلاف موضوعاتها من التبصر بالتجارة إلى أخلاق الكتاب والقيان والترك، إلى المعاد والمعاش والحنين إلى الأوطان، والتاج في أخلاق الملوك، والعثمانية فإنه يوسع آفاق الثقافة الجديدة لتشمل كل مناحي الحياة وما يهم الطبقة المثقفة من مسائل.

[187] نفس المصدر، ج٢، ص١٣٤.

إلا أن هذه الثقافة قد انهارت وجرى التحول عنها بعد انقلاب المتوكل على المعتزلة وتحالفه مع أهل الحديث والسلفيين. فبرز ابن قتيبة* كأحد المؤسسين لهذا الانعطاف من ثقافة المعرفة والتفكير إلى أدب التقنية أي ما يحتاجه كتاب الدواوين من معارف ووسائل وأدوات لأداء مهامهم الإدارية والمالية والمهنية والأدبية، وهو أدب يتميز بثقافة واسعة غير متخصصة. فثقافة كل كاتب تحددها شخصيته ومهامه وموقعه في السلطة، فقد طغت الحرفية والمهنية على الإنتاج الثقافي، وصاروا يقولون (تداركته حرفة الأدب). ففي كتب عيون الأخبار والمعارف وأدب الكاتب ناقض ابن قتيبة الجاحظ والمعتزلة منتقداً أساليبهم ومناهجهم المعرفية والأدبية والكلامية، متحولاً عن البحث والملاحظة والتجريب والعيان إلى الجمع الموسوعي للماضي بهدف دمج الحكمة التقليدية للأمم الأخرى في الإسلام. فأقلعت الثقافة عن التفكير وانتقلت إلى الجدل كما يقول أندريه ميكيل في كتابه الموسوعي جغرافية دار الإسلام البشرية[١٨٨] وصارت الوسائل مدرسية خالصة وتقليدية باكتشاف آليات جديدة للتعبير والكتابة معتمدة على معلمين أوائل، فتقدمت هذه الوسائل لتصبح في الصدارة، وأغلقت أبواب التجديد والابتكار على مستوى الموضوعات والمناهج لتصبح اللغة العربية وأساليبها هي سبل الثقافة والمعرفة. فتلازمت الممارسة السياسية والإدارية والممارسات اللغوية كما نتبين في مؤلفات كتاب الدواوين مثل ابن الفقيه، وكتاب الخراج لقدامة بن جعفر، وجغرافية ابن خرداذبة والاصطخري والمسعودي، ولعب الصراع بين العروبة التي استعانت بالهيلنيستية لمواجهة السيطرة الفارسية على الثقافة والأدب منذ أن أسس لها ابن المقفع، وبين الشعوبية الثقافية والسياسية التي تمظهرت في الشعر والأدب والسياسة والزندقة والفرق الدينية المغالية[١٨٩]، لعب دور المفجر والدافع والمغذي لهذه الثقافة ودفع قدامة بن جعفر بهذا الاتجاه إلى نهاياته بحيث أصبح هدف الجغرافية البشرية مثلاً دراسة موقع الإنسان على الأرض متجاوزاً نظام الجاحظ الذي ظل يركز على وحدة الله

* أبو محمد عبد الله: (٨٢٨_٨٨٩)، ويعرف بالكوفي أو الدينوري، خراساني الأصل، فقيه ومحدث ومؤرخ وأديب له [الشعر والشعراء] و[أدب الكاتب] و[عيون الأخبار] وكتاب [المعارف].

[١٨٨] جغرافيا دار الإسلام البشرية، ج١، قسم ١، ص٥٨، ترجمة إبراهيم خوري، وزارة الثقافة، دمشق.

[١٨٩] فقد آثر ابن خرداذبة إسلاماً تعبر عنه اللغة العربية وتغذيه الذكريات الفارسية، في حين كان ابن قتيبة يتحدث عن العروبة بغير مفهوم الجاحظ لتأسيس معرفة موسوعية وتقنية معاً.

والإنسان، إلى الإنسان فحسب بعيداً عن الله وصار الأدب هو محور هذه الثقافة ، إذ يفرض على الكاتب معرفة موسوعية تتجاوز حدود ممارسته لمهنته، فهو يجب أن يمتع ويسلي لا أن يعلم التفكير كما كان الجاحظ يريد. فابتعد الأدب عن ذهنية البحث إلى ذوق العجيب، متوخياً نوعاً من المعرفة يغالي في إبراز الغريب واللاعقلاني على حساب الواقعي والحقيقي.

الفلسفة (مراوحة بين علم الكلام ومنطق أرسطو)

وعلى يسار المعتزلة وانطلاقاً من مقولاتهم الكلامية نشأ مسار ثقافي آخر أسس له المعتزلي ابن الراوندي[١٩٠] الذي انشق، وقد دفع بالكلام المعتزلي إلى الحدود القصوى المتضمنة فيه وغير المفكر فيها. فكاشف وناظر وألف كتاب (التاج) يحتج فيه لقدم العالم، و(الزمردة) يحتج فيه على الرسل ويبرهن على إبطال الرسالة، وكتاب (الفرند) في الطعن على النبي محمد، وكتاب (اللؤلؤة) في تناهي الحركات ، وكتاب (الدامغ) يطعن فيه على نظم القرآن، وقد أعلن إلحاده، وكان يعلمه لتلاميذه، وكذلك كان الطبيب أبو بكر الرازي الذي ألف كتاباً في إنكار النبوة[١٩١] وآخرون لم تصلنا مؤلفاتهم

[١٩٠] أبو الحسين أحمد بن يحيى ت سنة ٢٩٨هـ، ٩١٠٠م، كان من المعتزلة ثم نبذ تعاليمهم، كتب ضد الإسلام والأديان المنزلة. عده المرتضي في طبقتهم الثامنة في كتاب المنية والأمل. له من الكتب (فضيحة المعتزلة، الزمرد، التاج، الدامغ) وكتاب فضيحة المعتزلة يرد فيه على الجاحظ في كتابه (فضيلة المعتزلة) وكتابه الدامغ يعارض فيه القرآن، وكتابه الفرند في الطعن على النبي، وكتابه الزمردة في إنكار الرسل والنبوات، ونبوة محمد بخاصة، ونقض تعاليم الإسلام ، ورفض المعجزات بالتهكم عليها قال: "أما الرسل فلا حاجة إليهم لأن الله قد منح خلقه عقولاً يميزون بها الخير من الشر ويفضلون الحق على الباطل، وفي هدي العقل ما يغني عن كل رسالة" ويتابع: "إن البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم الله على خلقه وأنه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فإن كان الرسول يأتي مؤكداً لما لديه من التحسين والتقبيح والإيجاب والحظر وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والإطلاق والحظر فحينئذ يسقط الإقرار بنبوته". الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية ترجمة فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، راجعها زكي نجيب محمود.

[١٩١] أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (٨٦٤_ ٩٣٢م) من أشهر أطباء العرب. ولد في الري، لقب جالينوس العرب أو طبيب المسلمين، أدار البيمارستان في الري وفي بغداد. تعلم الرياضيات والفلك والكيمياء والأدب. أحاط بالنظريات الطبية القديمة وأدخل عليها عناصر جديدة هدته إليها تجاربه الكثيرة، اشتغل

وأخبارهم لأنها أحرقت ومنعت من التداول، ولوحق أصحابها بتهمة الزندقة.

وكان القصد الثقافي لهذا التيار سجالياً فضائحياً يهدف إلى تدمير عقيدة الخصم والتشهير بها، لا إلى بناء حقائق عقلانية برهانية موازية. ولذلك كان تأثيره محدوداً في مجرى النسق الثقافي المؤسس، و لم يستطع إثبات وجوده إلا من خلال مناظرات وردود محدودة على مستوى النخبة المثقفة. ثم خبا بعد التحولات السياسية والاجتماعية والاقتصادية الكبيرة التي أصابت الدولة العربية الإسلامية والإمارات والدويلات التي انفصلت عنها.

وظهرت الفلسفة كنسق فكري متميز، لها مرجعيتها الخاصة، وموضوعاتها المعينة منذ القرن الثالث الهجري. وكان الكندي الفيلسوف العربي الأول على صلة بالمعتزلة، وهو الأكثر أصالة ممن أتى بعده في محاولته تأسيس فلسفة عربية إسلامية ذات طابع أيديولوجي متميز عن الفلسفة اليونانية، تستند إلى التوفيق بين الفلسفة والدين الإسلامي، بين الحقيقة الدينية والحقيقة العقلية.

لقد كانت الإشكاليات التي وصل إليها الفكر المعتزلي والفكر الأصولي الفقهي والسلفي في شروط التفكك والتجزؤ وانهيار الخلافة المركزية والأزمة الاقتصادية لنظام الإنتاج الإقطاعي التجاري تتطلب ثورة فكرية وقطيعة إبستمولوجية معرفية كي تنفتح أمام الفكر المأزوم آفاق معرفية جديدة، وتعيد بناءه على أسس ومبادئ وقواعد عقلية.

بالكيمياء ودرسها دراسة واقعية تجريبية قضت على الكثير من الخرافات، وهو مجدد، وفي الفلسفة مادي يهاجم أرسطو وفلاسفة الإسلام، ويبالغ بالتعلق بالمانوية، وينكر كل محاولة للتوفيق بين الفلسفة والدين، ويرى أن الفلسفة هي السبيل لإصلاح المجتمع. وأن الأديان مدعاة للتنافس والتطاحن والحروب المتتالية، وله كتابان قال عنهما البيروني أنهما من الكفريات. مخاريق الأنبياء أو دجل المتنبئين. ونقض الأديان أو في النبوات. وقد رد عليه الكرماني داعي الدعاة الإسماعيلي يقول الرازي: "إن الأنبياء لا حق لهم في أن يدعوا لأنفسهم ميزة خاصة عقلية كانت أو روحية، وأن الناس كلهم سواسية، وعدل الله وحكمه تقضي بألا يمتاز واحد على الآخر. أما المعجزات الدينية فهي ضرب من الأقاصيص الدينية واللباقة والمهارة التي يراد بها التضليل. كما أن التعاليم الدينية متناقضة يهدم بعضها بعضاً ولا تتفق مع المبدأ القائل أن هناك حقيقة ثابتة لأن كل نبي يلغي رسالة سابقة. والأديان عدوة الفلسفة والعلم، وربما كانت كتب ومؤلفات القدامى أمثال أبقراط وإقليدس وأفلاطون وأرسطو أنفع من الكتب المقدسة" نفس المصدر السابق، ص٧.

وكانت الفلسفة اليونانية، منطق أرسطو والشروحات في العهدين الهيلينستي واللاتيني الروماني عليه، وفلسفة أرسطو وأفلاطون وأفلوطين والشروح عليها من قبل فرفوريوس الصوري وغيره، والتي نشطت الترجمة من السريانية إلى العربية ومن اليونانية مباشرة بتشجيع الخلفاء العباسيين لكتبها المختلفة كانت هي المرجع وهي المصدر المؤسس لهذا الزمن الثقافي الجديد.

[لقد تحددت وظيفة الفلسفة العربية الإسلامية، كما يقول محمد عابد الجابري، إذن منذ أن كانت مجرد مشروع أي منذ ابتداء الترجمة لأن تكون سلاحاً ضد الهجمات الغنوصية أي ضد الهجوم الأيديولوجي الذي كان يهدف إلى ضرب الدولة في الصميم، فقد شجع الخلفاء العباسيون المعتزلة بهذا الخصوص للوقوف في وجه الغنوص الذي أثار غضب أهل السنة والفقهاء][١٩٢].

فالفلسفة نشأت مع علم الكلام والجدل المعتزليين، والفرق العقلية الأخرى التي شاركت في الصراع على السلطة، وساهمت في الكفاح النظري، وفي الثورة المسلحة لإقامة دولة العدل والشورى، وكانت المشكلات المطروحة عليها حينئذ غير مشكلات الغنوص وأيديولوجيا الشعوبية. كانت مسائل خاصة بالعقيدة والفقه والتشريع والإنسان.. وبخاصة مسائل السياسة (الدولة، والعدل، والحرية، والشورى، والاختيار والجبر والقدر) وهذه مسائل فلسفية في الجوهر تصدى لها فقهاء وعلماء لغة، ومفسرون ومحدثون وقادة رأي نظموا أنفسهم في هيئات مختلفة ومدارس ومذاهب متنوعة. وحين انتهت هذه المرحلة بالثورة العباسية واحتكار الأرستقراطية الدينية والإقطاعية والعسكرية والبيروقراطية للسلطة نشأت أزمان ثقافية جديدة غنوصية صوفية وشيعية وعرفانية وأشعرية وسلفية أصولية في مواجهة العقلانية الاعتزالية. فكان نشوء الفلسفة كزمان ثقافي قطيعة إبستمولوجية وتاريخية في نفس الوقت.

من الطبيعي أن المجال التاريخي للفكر ليس هو بالضرورة الذي تحدد حقبه على أساس تعاقب الدول أو تطور الاقتصاد أو قيام الحروب إلى غير ذلك من المقاييس التي لا يخضع لها الفكر بالضرورة. إلا أن مكونات الفكر تحددها ممارسات الناس ونشاطهم الاجتماعي والمادي التي تحيط بإنتاج حياتهم ووسائل عيشهم، والإشكاليات التي لا

[١٩٢] نحن والتراث قراءة معاصرة، محمد عابد الجابري، ص٣٦ _ ٣٧.

يقدرون على حلها، وهي معطاة لهم في إطار الشروط الخاصة والعامة التي يرثونها عن أسلافهم. كما أن نظام الفكر مقولات ومناهج ونظريات هي أيضاً تنتقل إليهم بالتعلم والتقليد، فالأدوات المعرفية الموروثة لا تستخدم بنفس الكيفية، فمضامينها تتغير وأشكالها تتبدل لتتلاءم والوظيفة التي تقتضيها التطورات الحاصلة، وهذا ما يجب أن نشير إليه ونحن نبحث في النسق الثقافي العربي الإسلامي.

إن المجال الديالكتيكي الذي نتج عن الممارسة السياسية للصحابة بعد وفاة الرسول ما انفك يتعاظم ثم ينحل ويميز نفسه في خطاب مستقل له أصوله وموضوعاته الخاصة، ويغتني بمواقف جديدة تضيف إليه معان أوسع وأشمل، فتنوعت مفاهيم الشورى مع تعاظم الصراع الطبقي والثقافي، وإذ أكد الحسن البصري أن مرتكب الكبيرة منافق، وقال المعتزلة أنه في منزلة وسطى بين المؤمن والكافر (فاسق)، وقال الخوارج أنه كافر، وقال المرجئة أنه مؤمن قد أخطأ وعليه التوبة.. فهذه النصوص سياسية تدخل في لعبة معقدة لاختزال الكلام ووضع القواعد لعلم ثيولوجي يرد السياسي إلى الديني، وقد أدى إلى إنتاج نمط جديد من المعرفة نظرياً وثقافياً غير مسبوق، يعبر عن هوية ذات بعد وجودي لحقٍ ظل يوحي بإمكانية استعادة لحظة التأسيس، وهي لحظة أصيلة في نظام الفكر العربي الإسلامي.

في حين رأى الدكتور محمد عابد الجابري [أن الفلسفة الإسلامية لم تكن قراءة أصيلة متجددة وباستمرار لتاريخها الخاص، كما كان الشأن بالنسبة للفلسفة اليونانية، وكما هو الحال بالنسبة للفلسفة الأوروبية منذ ديكارت إلى اليوم. بل إن الفلسفة في الإسلام كانت عبارة عن قراءات مستقلة لفلسفات أخرى هي اليونانية، قراءات وظفت نفس المادة المعرفية لأهداف أيديولوجية مختلفة متباينة. وإذا نظرنا إليها من زاوية المضامين الأيديولوجية التي حملتها فإننا سنجد أنفسنا إزاء فكر متحرك، أمام وعي متموج بإشكالية زاخرة بتناقضاته][١٩٣] .وأية فلسفة تخلو من الأيديولوجيا، فالفلسفة كما يقول هيغل هي أيديولوجيافي الجوهر، والفلسفة الإسلامية التي جعلت غايتها التوفيق بين العقل والنقل، بين الدين والفلسفة، لم تكن سوى أيديولوجيا برهانية أفرزتها وحددت مضامينها التسوية التي تمت في الواقع التاريخي بين الأرستقراطية الدينية

---

[١٩٣] نحن والتراث، قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص٣١.

والإقطاعية، وبين البيروقراطية وقادة العساكر المرتزقة. فهي تركيب نظري معبر عن تحالف السلطات المعرفية الدينية، والسلطة السياسية ممثلة بقادة الجيش الجديد. وقد استخدمت الفلسفة اليونانية وعلى وجه الخصوص فلسفة أفلوطين الإسكندري والفلسفة الأفلاطونية المحدثة وعلم المنطق الأرسطي، لتقيم نظاماً فكرياً جمع بين هذه الملابسات وحدد لها موضوعها (الإلهيات، السياسة، والأخلاق).

وفي كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال، يقول ابن رشد[١٩٤]: "فالشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها بها..(اعتبروا يا أولي الأبصار).. وهذا نص وجوب استعمال القياس العقلي أو الفعلي. (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء).. هذا نص يحث على النظر في جميع الموجودات. استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس، النظر بالموجودات بالقياس العقلي. هذا النحو من القياس الذي دعا إليه الشرع وحث عليه هو أتم أنواع النظر وهو المسمى برهاناً.. من الضروري لمن أراد أن يعلم الله وسائر الموجودات بالبرهان أن يتقدم أولاً فيعلم أنواع البراهين وشروطها، وبماذا يخالف القياس البرهاني القياس الجدلي والقياس الخطابي والقياس المغالطي والقياس المطلق وأنواعه.. على المؤمن بالشرع الممتثل لأمره في النظر بالموجودات أن يتقدم قبل النظر فيعرف هذه الأشياء التي تنزل النظر منزلة الآلات من العمل.

فإذا تقرر أنه يجب بالشرع النظر في القياس العقلي وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهي فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه، أنه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه وأن نستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة فإنه عسير.. وإن كان غيرنا قد فحص ذلك، فبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك سواء أكان ذلك الغير مشارك لنا أو غير مشارك في الملة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية لا تعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة المشارك لنا في الملة أو غير المشارك إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني

[١٩٤] [إن كل مؤلفات ابن رشد تبرهن لنا إلى أي مدى كان ابن رشد يريد أن يظل مفكراً مسلماً يتحمل فكرياً بكل ثقافته الفلسفية والمعرفية العلمية المتوافرة في عصره، أقول يتحمل مسؤولية جميع المشاكل التي تولدت عن المقارعة بين ظاهرة الوحي القرآني وبين الموقف الفلسفي المحض الأكثر صراحة] محمد أركون، المصدر السابق، ترجمة هاشم صالح.

بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام.. وإذا كان الأمر هكذا.. وكل ما يحتاج النظر في أمر المقاييس العقلية قد فحص عنه القدماء أتم فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك فإن كان صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه"[195].

يريد ابن رشد من هذا النص تأسيس الفلسفة على شرعية نصية قرآنية، وفي نفس الوقت تأكيد مشروعية الفلسفة كعلم قديم سبق إليه من سبق، وهي علم ضروري يجب العمل به والاعتراف بأهميته للاستفادة منه بالتزود بأدواته وبراهينه ومقولاته من أجل إنتاج معرفة عقلية بل وشرعية صحيحة.

فلا بد لمن يبحث في مسائل واجب الوجود وممكن الوجود، وفي العقل والإنسان والسياسة بعامة، العملية والنظرية، وفي الطبيعة والموجودات، لا بد له أن يتزود بما توصل إليه الفلاسفة الأقدمون ولو كانوا من غير المسلمين، وبالأخص فلاسفة اليونان، منطق أرسطو بمقولاته وقضاياه وبراهينه وأقيسته ومنهجه الاستقرائي وأحكامه، كما لا بد له من فلسفة أفلاطون والمثل التي تتصورها، وفلسفة أفلوطين والحكماء الذين جاءوا من بعد شراحاً وأصحاب مذاهب كي يستكمل عدته لإنتاج العلم الحقيقي. والفيلسوف لا ينشد هذه الموضوعات كغاية في ذاتها، وإنما يستخدمها في سبيل الوصول إلى السعادة والحق والخير، والله، المحرك الأول بطرق عقلية برهانية. وإيمان الفيلسوف بالعقل وقدرته على إدراك الحقيقة والوصول إلى العلم الصحيح هو الرافعة الأساسية لتحرير الإنسان من الشر العالق به من المادة الخسيسة التي تكوّنه. لأن العقل من جوهر الله، والعقل الإنساني المستفاد هو تجسيد لهذا الجوهر.

إن البحث في واجب الوجود لذاته هو في النتيجة بحث في ممكن الوجود بذاته، وهو الإنسان العاقل القادر على إدراك العالم الطبيعي ومعرفة قوانينه وصولاً إلى علم الله. وهذه هي غايات الفلسفة الشريفة كعلم للتفكير والتأمل وإنتاج المعرفة باستخدام الأقيسة والبراهين [والغاية كما يقول ابن سينا من تحصيل العلوم النظرية هي اكتساب الحق في حين أن الغاية من العلوم العملية هي تحصيل الخير][196]. فالعلوم عند ابن سينا

---

[195] فصل المقال، أبو الوليد بن رشد، مصدر سابق، ص٢١_ ٢٦.

[196] منطق الشرقيين، ابن سينا، ص٧٠. نقلاً عن المدخل إلى قراءة فلسفة ابن سينا، تيسير شيخ الأرض.

قسمان، علوم نظرية تستخدم المنطق في سبيل تحصيلها العلم الطبيعي، والعلم الرياضي، والعلم الإلهي، والعلم الكلي، وغايتها الوصول إلى اعتقاد يقيني بصدد الأصول التي تكون عليها الموجودات التي لا يتعلق وجودها بفعل الإنسان. بل المقصود حصول رأي فقط، دون أن يتجاوز العلم إلى العمل، وعلوم عملية وهي علم الأخلاق وعلم تدبير المنزل، وعلم تدبير المدينة.. والغاية منها تتجاوز الرأي إلى عمل الأعمال الخيرة][197].

وكان الفارابي قبل ابن سينا قد أكد في كتابه (إحصاء العلوم) على هذه التقسيمات والتمييز بين العلوم بحسب موضوعاتها وغاياتها، بين علوم عقلية، وعلوم نقلية، وعلوم نظرية، وعلوم عملية، لتمتد إشكالية العقل، وإشكالية الوحي، ولتتداخلا في إشكالية النقل والعقل، وتلقي بثقلها في جدل خصب حيناً وعقيم حيناً آخر. سجالية سفسطائية ودوغمائية طبعت الثقافة العربية بطابعها الخلافي بين الفلسفة والدين، موصلة إلى نظرية ثالثة تقوم على التوفيق بين الشريعة والحكمة، مثلما حاول ابن سينا والفارابي، وفلاسفة المدرسة الفلسفية المشرقية الحرانية كما سماهم الدكتور محمد عابد الجابري في حين عارضت المدرسة الفلسفية الغربية[198] هذه النظرية مبينة استحالة التوفيق بين الحقيقتين.

فالعقل عند المدرسة الأولى هو الفيض الأول عن واجب الوجود، ويأتي العقل الإنساني، العقل المستفاد في الدرجة العشرة في سلسلة الفيوض، وهو الموجود فطرة لدى الناس كلهم، وهم يتفاوتون بالدرجة فحسب بقوة التخيل والحدس والمقدرة على الاتصال بالعقل الفعال المسؤول عن عالم ما تحت القمر، عالم الطبيعة والإنسان والكون والفساد والمخلوقات. في حين أن العقل عند المدرسة الثانية هو منظم العالم وواضع قوانينه فيه ومحركه الأول، فهو الله عند المؤمنين منهم، والحقيقة واحدة عندهم.

---

[197] نفس المصدر السابق، ص١٠٥.

[198] المدرسة الفلسفية المشرقية الحرانية، تبدأ بأبي زيد البلخي العامري ت٣٨١هـ، ثم الفارابي، ثم ابن سينا، تقول بالفيض والعقول العشرة، أما المدرسة الفلسفية الغربية الأفلاطونية الجديدة ومرجعيتها فلاسفة الإسكندرية وروما، ومنها أبو بشر ابن متى توفى ٣٢٨هـ، ويحيى بن عدي ت٣٦٤هـ، وأبي سليمان المنطقي السجستاني توفي سنة ٤٠٠هـ، شرح أرسطو وعلّم منطقه. فالمدرسة الشرقية تعمل على دمج الدين بالفلسفة، بينما لا ترى الغربية إمكانية ذلك] نحن والتراث، محمد عابد الجابري، ص١٤٣.

وتتميز فلسفة الفارابي كأيديولوجيا توحيدية، قد بنيت على وحدة العقل والنقل التي يشرحها في مفاهيمه عن النبوة والحكمة، عن النبي والحكيم، والفرق بينهما أيضاً بالدرجة، بقوة المخيلة عند النبي، وقوة التحصيل عند الحكيم، واضعاً نصب عينيه مسألة الإمام عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية، الذي هو مستودع العلوم كلها، فهو العقل الفعال الذي يفيض بالعلم والمعرفة، ويضع قوانين الكون ويفسر الشريعة بتأويل وتفسير آيات القرآن، وباجتهاده المعصوم الذي هو فطرة أصيلة عنده من أجل بناء المدينة الفاضلة. فالفارابي يضع وحدة الحقيقة في مثال، شخص النبي أو الإمام أو الحكيم، أي العقل في الممارسة لإنتاج معرفة، إلا أن مفاهيمه جاءت مزيجاً من الثيوصوفية ومن العقلانية الأرسطية، فلم تقطع مع الفكر الفلسفي والفقهي والكلامي، وظلت حدودها ملتبسة في غياب حاملها الاجتماعي وتدهور فاعليته السياسية والإنتاجية وفي تواطئها المضمر على العقل بدون توسطات دينية أو نفسية.

في حين كرس ابن سينا اتجاهاً روحياً غنوصياً كان له أبعد الأثر في رد الفكر العربي الإسلامي وارتداده عن عقلانيته المنفتحة التي حمل لواءها المعتزلة والكندي، وبلغت أوجها مع الفارابي إلى لا عقلانية قاتلة لم يعمل الغزالي والسهروردي إلا على نشرها وتعميمها في مختلف الأوساط كما يقول محمد عابد الجابري[١٩٩].

فقد أخذت وظائف الدين وأنماط تجلياته تتغير كثيراً كلما ضعفت السلطة المركزية، وكلما تصاعدت أهمية التيارات المدعوة بالصوفية، فقد راحت الطرق الصوفية تحل محل النخب المتعبة أو الخائرة القوى لكي توجه وتؤطر شرائح كبيرة من السكان نحو دين شعبي بسيط قائم على قانون الشرف والبركة[٢٠٠]. ولذلك فشلت الفلسفة. ويتساءل أركون عن أسباب الفشل عند حديثه عن فلسفة ابن رشد التي أصبحت جزءاً مكوناً للنهضة العلمية والفلسفية الأوروبية في القرن الثالث عشر، بينما تلاشى أثرها في الفكر العربي الإسلامي منذ القرن الثالث عشر. ويطرح سؤالاً من نقطتين: (١) نحن نعلم أن الفلسفة العربية الإسلامية المتأثرة بالإغريق قد استمرت حتى موت ابن رشد ١١٩٨م، فكيف ولماذا اختفت من ساحة الفكر الإسلامي بدءاً من القرن الثالث عشر

---

[١٩٩] نحن والتراث، مصدر سابق، ص٣٩.

[٢٠٠] محمد أركون، عالم المعرفة، مصدر سابق.

الميلادي؟ (٢) ما هي القوى الاجتماعية والقوالب الأيديولوجية التي انتصرت في المجال الإسلامي بدءاً من القرن ١٣م؟ فلقد انتصرت إلى درجة أن مفكراً كبيراً مثل ابن خلدون (ت١٤٠٦م) كان قد اهتم بالتيار الصوفي أكثر مما اهتم بالتيار الفلسفي[٢٠١]. وأظن أنني قد أجبت على هذين السؤالين حين ركزت على الأطر الاجتماعية للمعرفة، وعلى المنعطفات التاريخية التي كشفت كيف تنفتح الفئات الاجتماعية أو تنغلق على ذاتها في شروط اجتماعية وسياسية معينة. فإعادة تركيب الموروث على الوافد تحقيقاً لوحدة الثقافة، وتمهيداً للتحول من النقل إلى الإبداع، كما يجتهد حسن حنفي في التعريف بابن رشد الشارح لأرسطو، بالانتقال من جدل التاريخ إلى بنية العقل ذاته سواء كان الشرح تفسيراً أم تلخيصاً أم جامعاً[٢٠٢] تؤكد على أن الفلسفة العربية الإسلامية كانت أيديولوجيا طبقة جديدة أجهضتها التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.*

وتفسر رسائل إخوان الصفا الفلسفية وفي مقدمتها الرسالة الجامعة التي جاءت في إطار الصراع الأيديولوجي بين العباسيين وأبناء عمهم العلويين_الشيعة الإمامية، والإسماعيلية بخاصة، سواء كان مؤلفها الإمام الإسماعيلي المستور أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق حسبما ينقل محمد عابد الجابري عن المؤرخ اليمني إدريس عماد الدين (توفى سنة ٨٧٢هـ)[٢٠٣] والدعاة الأربعة حسب القاضي النعمان أو

---

[٢٠١] المصدر السابق.

[٢٠٢] د.حسن حنفي، الاشتباه في فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر، مصدر سابق.

* يرى الدكتور نايف بلوز أن ابن رشد أحدث انقلاباً كاملاً في مسألة العقل، فالعقل الهيولاني غدا عنده أزلياً يتجه إلى الأعلى إلى العقل الفعال، فالإنسانية هي التي تتطلع إلى المعرفة وتسعى إليها كما تتطلع المادة إلى كمالها.. تطلع الفرد العقل الهيولاني إلى كماله في الوجود الاجتماعي المدني الذي وجد تعبيراً عنه في رشدية سياسية] عالم المعرفة، مصدر سابق.

[٢٠٣] في كتابه نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، ص٥٣٢. إذ يورد عن المؤلف المذكور في كتابه عيون الأخبار أن هذا الإمام رأى في عمل المأمون بعد إبعاده علي الرضا الإمام الثامن من ولاية العهد في ترجمة الفلسفة اليونانية، تبديل شريعة محمد بغيرها بردهم إلى الفلسفة وعلم اليونان، فخشي أن يميل الناس إلى ما زخرف لهم المأمون عن شريعة جده فألف رسائل إخوان الصفا، ليقيم الحجة على المأمون وأتباعه حين انحرفوا عن علم نبوة، كما يرد في أقدم مصدر إسماعيلي لدى القاضي النعمان بن حيّون المغربي التميمي قاضي القضاة في الدولة الفاطمية في الرسالة المذهبية، الأئمة المستورون عبد الله وأحمد والحسن والدعاة

الجماعة الذين يورد أبو حيان التوحيدي في كتابه الإمتاع والمؤانسة أنهم مؤسسو إخوان الصفا في خبر متميز إذ يقول: "وظهر في القرن الرابع الهجري في البصرة إخوان الصفا وكان منهم زيد بن رفاعة وأبو سليمان بن محمد بن معشر البستي المعروف بالمقدسي وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني وأبو أحمد المهرجاني والعوفي وغيرهم.. وكانت هذه الجماعة قد تآلفت بالعشرة وتصافت بالصداقة، واجتمعت على القدس والطهارة والنصيحة، فوضعوا بينهم مذهباً زعموا أنهم قربوا الطريق إلى الفوز برضوان الله وذلك أنهم قالوا أن الشريعة دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها إلا بالفلسفة لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية. وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال.. وصنفوا خمسين رسالة في جميع أجزاء الفلسفة علمها وعملها.. وأفردوا لها فهرستاً وسموها رسائل إخوان الصفا وكتموا أسماءهم، وبثوها في أيدي الوراقين ووهبوها للناس[٢٠٤]. تفسر كيف أن الفلسفة قد أصبحت في إطار الشروط العامة والثقافية المأزومة بعد تفجر النظام الفكري المعتزلي هي الطريق المأمول للخلاص من الفوضى السياسية والثقافية على مستوى النخبة والأرستقراطية، وعلى مستوى الفرق الدينية المعارضة. إلا أنها لم تحدث قطيعة معرفية على الرغم من القفزة في العلوم الرياضية والهندسية والفلكية ابتداءً من الخوارزمي وانتهاءً بابن الشاطر.

إلا أن جماهير الشعب التي كانت تطحنها الأزمة الاقتصادية والسياسية وفساد وسوء إدارة قادة العساكر المتسلطين على الخلافة. وخيبة أملها في الإصلاحات التي كانت موعودة بها منذ المتوكل كانت تغوص أكثر فأكثر في الريبية أو الغيبية والغنوص التي يقدمها لها المحدثون والوعاظ والصوفيون ودعاة الشيعة للوصول إلى العدل الإلهي، إذ فاتها العدل الأرضي. وكان الخطاب الفلسفي هجيناً وغير مفهوم لديها، أجنبياً يريد زعزعة معتقداتها وإيمانها ودينها يتحدث بلغة لا تفهمها، ولا تمس مصالحها. فاتحدت خلف الفقهاء ورجال الحديث وأقطاب الصوفية الذين وجدوا في الفلسفة منافساً خطراً لسلطتهم المعرفية الموروثة، فهم وقد حطموا نظام الفكر الكلامي الاعتزالي كانوا في

الأربعة مؤلفو رسائل إخوان الصفا، عبد الله بن حمدان وعبد الله بن سعيد، وعبد الله بن ميمون وعبد الله بن المبارك.

[٢٠٤] الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي.

ذروة النصر والنفوذ ولن يسمحوا للفلسفة أن تتخطاهم وتحرمهم من سلطانهم. وهكذا تأسس الخطاب الفلسفي في مناخ من المواجهة والصراع والتحدي والعداء. وظل يعاني من هذه العداوة والشكوك.

وقاد الحنابلة (أصحاب أحمد بن حنبل) هذه الحملة المعادية للفلسفة والعلوم العقلية متهمين كل من اقتنى كتباً فلسفية أو في المنطق بالإلحاد والزندقة ولو كان من كبار رجال الدين. فقد اتهموا أحد رجالهم وهو إسماعيل بن علي بن الحسين الأرجي البغدادي الحنبلي بقراءة المنطق والفلسفة، ويورد ابن الأثير بأن الجيلاني المتوفى سنة ٥٦٠هـ حمل على أحد القضاة لأنه سمح بأن تكون في مكتبته مؤلفات الفلاسفة العرب. وقد حوكم عبد السلام بن عبد الوهاب الملقب بركن الدين لأن في مكتبته كتباً إلحادية، أي فلسفية، ولما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان من فساد في الإدارة قبض على أحد القضاة وكان بئس الحاكم وأخذ منه مالاً كثيراً وأخذ كتبه فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا وكتاب إخوان الصفا وما يشاكلها[٢٠٥]. وكان على النساخ المحترفين في بغداد سنة ٢٧٧هـ أن يقسموا بأنهم لم يشتغلوا بانتساخ أي كتاب في الفلسفة، وكان هذا الكلام يشمل كتب علم الكلام[٢٠٦]. وقد خاف الفيلسوف الكندي من القتل بعد عودة سلطان السنة في عهد المتوكل. وما أسهل من أن يتهم رجل مثل علي بن عبيدة الريحاني وهو من خاصة المأمون أو أبي زيد البلخي بالزندقة لا لشيء إلا لأنهما في كتبهما يتجهان اتجاهاً فلسفياً[٢٠٧]. وهذا الخليفة المعتضد (٢٧٩_٢٨٩هـ) الذي كان حريصاً على إحاطة نفسه بالمشتغلين بعلوم الأوائل قد عاقب أحمد بن الطيب السرخسي الفيلسوف تلميذ الكندي بالقتل بعد أن كان زمناً طويلاً من أخصائه، لأن المعتضد خاف على نفسه من شغب الحنابلة والشافعية. فقد ادعى بأن هذا الفيلسوف أراد أن يجره إلى الإلحاد. فقالوا أن المعتضد قال حين لامه أحدهم على قتل السرخسي: "ويحك لقد دعاني إلى الإلحاد، فقلت يا هذا أنا ابن عم صاحب هذه الشريعة وأنا الآن

[٢٠٥] تاريخ الكامل، ابن الأثير، ج١١، ص١٠٤، أخبار سنة ٥٥٥هـ.

[٢٠٦] المصدر السابق، أخبار ٢٧٧.

[٢٠٧] التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دراسات لكبار المستشرقين، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص ١٢٥.

متنصب في منصبه، فأُلحِدَ حتى أكون من"[208].

وظلت الفلسفة في إطار هذه الأوضاع تتذبذب بين المشجعين من الحكام والولاة وبين الرافضين والمستنكرين من الفقهاء وأهل الحديث، ووراءهم الجماهير الغفيرة. تزدهر حيناً ثم تكفهر الأحوال تحت ضغط رجال الدين من الأشاعرة ومؤيديهم، فينزل العقاب بالفلاسفة وكتبهم، ويرتد البحث الفلسفي إلى السر والخفية. وما يلفت نظرنا هو الجهد الذي بذله الفلاسفة كي تقر المراجع والسلطات المعرفية الدينية بحق الفلسفة في الوجود والبحث الحر بعيداً عن الملاحقة والاضطهاد والشكوك. فهذا ابن رشد في كتابه فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من اتصال يقول: إذا كانت الشريعة حقاً داعية إلى النظر المؤدي إلى الحق، فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع. فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.. فإن كانت الشريعة تطبيقاً له فلا يخلو ظاهر النطق من أن يكون موافقاً لما أدى البرهان إليه أو مخالفاً. فإن كان موافقاً فلا قول هنالك، وإن كان مخالفاً طلب تأويله. ونحن نقطع أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب مؤمن، وقصد من هذا المقصد الجمع بين المعقول والمنقول.[209] وفي تهافت التهافت نلمس الطابع الأيديولوجي للمسائل المثارة بين الغزالي وبين الفلسفة، فالفلاسفة كما يؤكد ابن رشد يرون أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولاسيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع. فكل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً. فالشرائع أساس الفضائل التي لا يمكن بدونها بناء واستمرار الجماعة الإنسانية. ولا سبيل لحصول العلم إلا بعد حصول الفضيلة. فإذا كانت الصنائع العملية لا تهتم إلا

[208] ابن الطيب السرخسي: ت٨٩٩، فيلسوف عربي ولد في سرخس وقرأ على الكندي. علم المعتضد وتوفى سجيناً في عهده، مؤلف مكثر فقدت أكثر كتبه. يعطي أدق المعلومات العربية عن الرواقيين المعروفين بأصحاب الرواق، أو أصحاب الإسطوان، أو أصحاب المظال، ويرى أن هذه التسميات تعود إلى ثلاث مدارس مختلفة في الإسكندرية وبعلبك وأنطاكية.

[209] والتأويل عند ابن رشد [هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنه أو غير ذلك من الأشياء التي عدت في تعريف الكلام المجازي]، ابن رشد، مصدر سابق، ص٣٢_٣٣.

بأوضاع ومصادرات يتسلمها العلم أولاً فأحرى أن يكون ذلك في الأمور العلمية.. والفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوت الإدراكات وكان ذلك أتم المعرفة.. والزنادقة وحدهم هم الذين يقصدون إبطال الشرائع والفضائل الذين لا يرون إلا غاية واحدة للإنسان وهي التمتع باللذات ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونه"[٢١٠]. وعلى الرغم من كل هذا لم ينج ابن رشد من العقاب والسجن وحرق كتبه، ومصادرتها في عهد الخليفة الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن (١١٣٨_١١٨٤م). ومع أن الفلاسفة كانوا بأكثرهم من الأطباء البارزين والمتفوقين، وقد اشتغل بعضهم بالسياسة مثل ابن سينا الذي عمل وزيراً لدى السامانيين، وسجن لاشتراكه في مؤامرة ضد شمس الدولة أمير همذان ثم عمل ضد السامانيين أمراء غزنة الذين عملوا على اضطهاد الفلاسفة والمنجمين والمعتزلة_وقد رعاه أمير جرجان علاء الدولة، وعمل ابن رشد طبيباً وفقيهاً وكذلك ابن الطفيل وابن باجه، ولكن هذه المشاركة في الحياة العامة لم تحمهم لا من تألب وتآمر حماتهم عليهم ولا من غضب المتصوفة والفقهاء ورجال الحديث، لأن الحامل الاجتماعي لأفكارهم وهي البرجوازية التجارية كانت قد تكسرت منذ أيام المتوكل وصارت فلسفتهم بلا سند اجتماعي أو شعبي.

وأنشأت الدول والإمارات الإقطاعية والسلطنات المستولية على الخلافة المدارس والمعاهد لتدريس الفقه والعقائد الدينية وتعليم الحديث والسنة والقرآن والمذهب الأشعري في النظامية في بغداد، والمذهب الإسماعيلي في الأزهر في القاهرة، لكن الفلسفة لم تحظ بهذه الرعاية بل حرمت ومنعت من التداول مؤلفاتها وكتبها وصار تعلمها بأجر وفي السر بعيداً عن أعين السلطات المعرفية والفقهية والحكومية.

إن انفتاح النسق الثقافي العربي الإسلامي على الفلسفة اليونانية قد أسس لزمن ثقافي، ونظام فكري عقلاني وجدلي، وأدى إلى تحول وانعطاف في نظام الفكر الأصولي الفقهي السلفي، ومهد لنمو العلوم الأخرى_الطبيعية والرياضية والفلكية التي تقدمت على يد علماء بارزين مثل الحسن بن الهيثم في الفيزياء ومحمد بن موسى الخوارزمي في الحساب والرياضيات والبتّاني وابن الشاطر في الفلك، وابن النفيس في

[٢١٠] تهافت التهافت، ج٢، ص٦٨٨_٧٥٨_٨٦٦_٨٧١.

الطب والصيدلة. وقد أنفقت أموال ضخمة خلال العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية على التعلم وتحصيل المعرفة. وإذا استطلعنا مجالات المعرفة التي تركت الحضارة هذه بصماتها عليها فإننا نجد العلوم الطبيعية والفلك والرياضيات والطب والصيدلة والبصريات.. حيث الإنجازات الحضارية المتعددة.. وخلاصة القول أنه لم يكن نقص في سجايا العبقرية المبتكرة. ولكن منذ أن استبعدت من معاهد التعليم العالي أو المدرسة دراسة الفلسفة والعلوم الطبيعية، فهذا يعني أن مئات من الدارسين قد ارتحلوا إلى تحصيل معرفة فلسفية أو علمية من أساتذة خصوصيين حصلوا على درجات عالية من التعليم. ويتجلى ذلك في العلوم الطبيعية بتطوير نماذج الأجرام التي كانت معادلة لما توصل إليه كوبرنيكوس والتي اختفت بعد ذلك بقرنين.

وخلاصة القول أنه حتى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان العلم العربي باعثاً على الأمل في التطور إلى أقصى ما وصلت إليه العلوم من تقدم، وفي حالة الفلك من الواضح أن هذه السيادة قد ظلت حتى القرن السادس عشر حين تجاوزت النماذج الفلكية لكوبرنيكوس ما بلغته نماذج ابن الشاطر ومدرسة مراغة حتى في الرياضيات كما أشار إلى ذلك ا.س.كينيدي بأن الابتكارات العلمية الكبيرة ظلت قائمة في الحضارة العربية الإسلامية حتى أواخر القرن الخامس عشر.

وهناك اتجاه لتفسير توقف العلم العربي بالإشارة إلى تطورات الجغرافيا السياسية بغزو المغول لشرق البلاد الإسلامية في القرن الثالث عشر، واستعادة النصارى لأسبانيا بدءاً من القرن الحادي عشر, ولكن هذا التفسير يهمل مسار التطور العلمي في الحضارة العربية الإسلامية.. وهناك من يرجع إخفاق العلم العربي إلى الفشل في تطوير وتوظيف المنهج التجريبي. على أن التراث العلمي العربي كان أكثر ثراء في تقنياته التجريبية من أي مكان آخر في أوروبا أو في الشرق.. وبخاصة في البصريات والفلك والطب.. إذن فلم تكن المشكلة افتقاراً إلى تطور واستخدام المنهج التجريبي، ولا النظرية الرياضية.. وكان من المعقول أن تتجاوز الإنجازات الفكرية في الغرب آنذاك.. ولكن هذا لم يحدث. ولم تكن المشكلة داخلية ولا علمية، ولكنها كانت سوسيولوجية وثقافية، إنها تتعلق بالمؤسسات وبحرية البحث بمنأى عن السلطات الدينية والسياسية، وهناك أسباب رئيسية لهذا الفشل هي (١) الإخفاق في التطور نحو العالمية. (٢) الإخفاق في تطوير

هيئات اتحادية مستقلة. (٣) التشبث بالتجزؤ في مؤسسات التعليم العالي. (٤) العلم للصفوة وليس متاحاً للجميع. (٥) النزاهة والشك المنهجي.[٢١١]

ولقد بحثنا من قبل حول هذه المسائل، واعتبرناها نتائج للانهيارات السياسية والاقتصادية، وتكسر الطبقة الاجتماعية البورجوازية التجارية حاملة وراعية العقلانية والثورة العلمية، فانغلاق نظام الفكر العربي الإسلامي المؤسس بعد سلسلة الأزمان الثقافية الزاخرة والغنية بالإبداعات العلمية، وترسيخ سلطة العقلانية، والعقل كمرجع وسلطة معرفية تنويرية، كان إلى حد ما بسبب انهيارات الخلافة المركزية، وتقلص سلطة الدولة، وتصاعد الثورات الطبقية والعرقية والدينية. فقد وضعت السلطات المعرفية السلفية المتحالفة مع الأرستقراطية الإقطاعية والقيادات العسكرية، وضعت لها هدفاً استراتيجياً هو الحفاظ على وحدة مصدوعة وتراث أصبح قديماً، بإعادت صياغة أيديولوجيا دينية تقليدية تخدم مصالحها الخاصة على أنها مصالح الأمة. وقد سحبت هذه الأيديولوجيا الثقة من العقل والإنسان التي كان القرآن قد حملهما لهما من أجل بناء الحياة الإنسانية في الأرض واكتشاف[٢١٢]قوانين العالم والكون على اعتبار أن هذا العقل قد أتم عمله فيما أنجزه السابقون في الصدر الأول للإسلام، وما على اللاحقين سوى الاقتداء بأولئك المؤسسين من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وإعادة إنتاج ما تقرر كأصول وقواعد، والنظر فيها لإنتاج ثقافة ليست إلا تكراراً أو إعادة تعليق أو شروح على النصوص السابقة لتتضخم الحواشي على المتون أو الملخصات على الأمهات. فإغلاق النص يعني تقيد العقل وسجنه في قيود الماضي التراثي. ووصلت الجرأة بمفكر كالغزالي بأن يوصي باستبعاد الفلسفة والعلوم الطبيعية من تعليم الناشئة، والاقتصار على علوم الدين التي اعتبرها هي النافعة وسبيل الخلاص في عالم مليء بالكوارث والفساد، لا أمن فيه ولا أمل.

وإذ حاول ابن رشد أن يعيد للعقل اعتباره في زمن الغزالي مناظراً ومجادلاً ضده بعد

[٢١١] فجر العلم الحديث، الإسلام، الصين، الغرب، الجزء الثاني، تأليف توبي ا. إهاف. ت د. أحمد محمود صبحي، دار المعرفة الكويت، ص١٥_٢٤.

[٢١٢] إن بعض الباحثين يحاولون جاهدين استخراج أنظمة الفكر من مؤلفات بعض أقطاب التراث دون أن يستكشفوا بالفعل السياقات الاجتماعية التي ولدت فيها هذه الأنظمة الفكرية أو الاستمراريات أو القطيعات الحاصلة بين العلوم المختلفة أو حتى داخل العلم نفسه] أركون، المصدر السابق.

مناظرته له في كتابه تهافت الفلاسفة ورده في كتاب تهافت التهافت الذي حاول فيه إجراء قطيعة مع الفلسفة المشرقية كما رأى الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (بنية العقل العربي) فإن أطروحات الغزالي كانت قد وصلت إلى المغرب، وأفسدت عليه عمله فنكب وأودع السجن وأحرقت كتبه وصودرت مؤلفاته من قبل الخليفة الذي رعاه.

إن نظام الفكر مهما تمتع باستقلالية على الصعيد الثقافي، فهو محكوم بالنظام السياسي الذي يشكل مرجعه الحاسم، فالجدل بين السياسة والثقافة عميق ومتعدد الجوانب ويتخذ منحنيات وأشكالاً متنوعة، فالفكر إذا كان تقدمياً ثورياً لا يستطيع التأثير في مجتمعه إلا إذا كان حامله الاجتماعي في حالة نهوض، فبقدر ما يؤثر في حامله يؤثر حامله فيه، فالفكر الرشدي* وجد حامله الاجتماعي في أوروبا الغربية الناهضة، في جامعات باريس ولندن وفلورنسا وبولونيا في إيطاليا وفي هولندا وفرنسا التي رعته ونشرته ليكون من مصادر عصر النهضة فيها.

والحرفية التي سيطرت على الثقافة العربية في العصر التأسيسي وما بعد وفقدان المؤسسات العلمية جعل دور الدولة والهيئات التابعة لها مركزياً في تمويل ورعاية العلماء ومنتجي الثقافة. ورسم الآفاق والحدود أمامها، كما سد الأبواب والمسارات التي تعارضها الدولة، ففرض عليها أن تكون أسيرة هذه الرعاية، مما أدى إلى تفجرها بعد انهيار الدولة الراعية. فالبحث العلمي يتطلب المتابعة والاستمرار والتراكم المعرفي والاحتفاظ بالنتائج والبناء عليها انطلاقاً مما وصلت إليه جهود العلماء السابقين واللاحقين. فلا يكفي أن يبرز عالم واحد في مجال معين ورائد، بل يقتضي وجود المؤسسة العلمية التي تتابع عمله وتعد الأجيال المتتالية من العلماء والدارسين.

من الصحيح أن مدارس ومعاهد ومستشفيات وبيمارستانات قد أسست وأنفقت عليها الأموال برعاية هذا الحاكم أو ذاك إلا أن سيطرة الزمان الثقافي الأشعري على الفكر والذي أنزل مرتبة العقل، وبالتالي الإنسان وجرده من مسؤولية الفعل التاريخي، وأعلى من شأن القوى الغيبية التي تحركه في كل لحظة كما تريد، وجعله قاصراً لا يملك لا الإرادة ولا الاستطاعة ولا القدرة، قد سبب الركود الثقافي وانغلاق نظام

* أي فكر ابن رشد.

الفكر على أزمانه المتمثل عملياً بإغلاق باب الاجتهاد الفقهي، وما يتعلق به من تشريعات وأحكام. كذلك انغلقت الفرق الدينية على نفسها لتعمل في سرية وخفية بعيداً عن السلطات المعرفية والسياسية السائدة، ولتحفر لنفسها غنوصاً خاصاً بها، وزمناً ثقافياً فصلته على قدر أهدافها، مستعيرة أدواتها ومفاهيمها من الميثيولوجيات الدينية السابقة، مكثرة من الرموز والأساطير والملاحم في بنائها وطقوسها. وهي تسعى لتفجير الفكر الديني الإسلامي السلفي والخروج منه بتحديد مرجعيات أخرى متجاوزة المرجعيات المعترف بها من قبل أهل السنة والجماعة لإنتاج ثقافة مغايرة متخذةً من التقية أسلوباً للتغلغل في مفاصل المجتمع مشككة بالنظام الفكري السائد، ومحملة السلطات المعرفية المتحكمة بإنتاج الثقافة مسؤولية الانهيارات والصدوع والمظالم اللاحقة بالناس.

كان الهدف النقدي للغنوص هدم العقائد الإسلامية ونظام الفكر العربي الديني، ولم يكن هدفه تنويرياً ولا ثورياً لبناء فكر جديد أو إحداث قطيعة معرفية لتثوير الفكر المؤسس. لقد انعدم الحوار والاتصال العلني، وارتد إلى المساجلات السرية وكان هذا قمة الأزمة في هذه الثقافة الاغترابية. فانغلق النسق الثقافي على الواقع، وانغلقت أزمنته على بعضها، وحلت الاتهامات محل البحث عن الحقيقة.

العقل المخلوع والذات المهزومة

إن التقسيم الذي اصطنعه الدكتور محمد عابد الجابري لبنية العقل العربي (بيان_ عرفان_ برهان) هو في الحقيقة تقسيم بنيوي إشكالي اقتضته طبيعة المنهج الذي اتبعه. لأننا في الحقيقة لا نستطيع التمييز بين البياني والعرفاني والبرهاني لدى مؤلف واحد، فكيف في الفكر العربي كله، لأن كل منتج فكر كانت له مساحة واسعة من الفعاليات المعرفية والعلمية فالكاتب أديباً وجغرافياً ومؤرخاً وفرائضياً ومساحاً ومهندساً وفقيهاً وفيلسوفاً وطبيباً، وقد يكون متصوفاً، أشعرياً أو معتزلياً أو شيعياً أو حنبلياً.. أو من فرقة سرية غير معروفة، وهو يكتب ويؤلف في كل القضايا والأمثلة كثيرة، فلدينا الجاحظ بمؤلفاته المتنوعة، وأبو حيان التوحيدي، وابن قتيبة والفارابي، وابن سينا، وابن رشد، وأبو بكر الرازي، والغزالي وآخرون.. ولو رجعنا إلى مؤلفاتهم المتنوعة لرأينا

فيها العرفاني والبياني والبرهاني وفق تقسيم الجابري، وهي تخص عقل واحد.

فجدل الواقع فكر أغنى من الترسيمة ومن النماذج الدراسية، ولذلك علينا أن نتعامل معه بكليته وشموليته وعلاقاته المتبادلة وتأثيراته وتفاعلاته، حتى تكون أحكامنا صحيحة. فأسلوب الإنتاج والنظام السياسي والثقافة ظلت في علاقات جدلية، تكشفها حركة الواقع في انهياراته وصدوعه، وفي الصراعات الجارية. ولما بدأت الدوائر المتداخلة تنغلق على ذاتها بسبب ظروف الأزمة الاقتصادية والسياسية في الخلافة العباسية، عجزت هذه الثقافة أن تقوم بدور الوصل بينها، فالإنتاج الاقتصادي ينغلق ويتقوقع في الإمارات والدويلات الإقطاعية ويعود إلى دورة الاقتصاد الطبيعي بعد الانفتاح التجاري الرأسمالي السابق، بسبب إفقار الفلاحين وتدمير أنظمة الري وأدوات الإنتاج وعناصره، نتيجة الغزو الأجنبي والحروب الأهلية، وتحول طرق التجارة الدولية إلى الشمال والجنوب وبخاصة بعد اكتشاف الطريق إلى الهند عبر الدوران حول أفريقيا، واكتشاف أمريكا، والتمزق السياسي والصراعات القومية والطائفية وانعدام الأمن في المراكز الحضرية والريفية.مما أدى إلى انغلاق الطوائف والمذاهب على بعضها فينعدم الحوار ويحل التقليد والجمود، ويصبح الماضي هو الأمل والتمسك بالتراث عقيدة: الاحتفاظ بالكتب الأمهات والمؤلفات التي أسست لنظام الفكر العربي الإسلامي، كتب الأئمة كمراجع ومصادر للمعرفة، واعتبارها كافية للحفاظ على ما يمكن من الوحدة والإجماع لمواجهة العلاقات المعقدة مع حكم العساكر والمتغلبين أصحاب الشوكة المستبدين والغزو الخارجي. كما تنغلق النصوص على ذاتها وعلى بعضها وعلى الواقع المتطور نحو الأسوأ لتصبح هي العلم الأول والأخير بدل أن تكون المرشد والدليل لإنتاج العلم المطابق، ويتحول الماضي إلى أسطورة [عصر الثورة والخلافة الراشدية، والجهاد والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]، ليظل في ذاكرة الأمة دافعاً نحو الأمل والمستقبل. وتضمر النزعة الإنسانية في الثقافة العربية الإسلامية التي أنتجها الفكر ووصلت ذروتها مع جيل ابن مسكويه وأبي حيان التوحيدي والتي عبرت عن غنى وفاعلية الثقافة العربية الإسلامية وقدرتها على الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، واستيعاب مؤثراتها والاقتباس منها وتمثلها، وإدخالها في البنية الثقافية العربية الإسلامية كعامل مؤثر. كما اختفى البحث في

الإنسان ككائن عاقل وناطق وسياسي واجتماعي ومفكر من الثقافة المنتجة.[٢١٣]

إن بنية نظام الفكر العربي الإسلامي تقوم على ثلاثة أصول مرجعية: القرآن والسنة والإجماع، أي تكريس ممارسة الأمة_الجماعة_الرأي الفردي والنشاط الاجتماعي. وأضيف عليها أصل رابع هو اللغة العربية التي هي لغة القرآن. فلا بد لمن ينتج فكراً دينياً أو فقهياً مقبولاً له سلطة معرفية معترفٌ بها في أن يكون عالماً بها مستوعباً لبيانها وأساليبها في التعبير والخطاب والقول والبلاغة والنحو والصرف، بحيث يمكننا القول أن هذا الأصل يصبح الأساس في عملية إنتاج المعرفة، فالقرآن نصوص، والسنة نصوص، ويتم إنتاج الأحكام والقوانين والفتاوى والتفاسير والتأويلات من هذه النصوص، في شروط وظروف ووقائع مادية واقتصادية وثقافية وأعراف متنوعة، وفكر يطور مناهجه ليصل إلى غاياته. والإنتاج الثقافي هو بالنهاية نص له قواعده ومبادئه. وهكذا يصبح نظام الفكر نسقاً لغوياً وسياقاً يتطلب معرفة اللغة لساناً ونظام كلام وألفاظاً ومعان وأصواتاً.. من حيث الكم والكيف. وهذا ما جعل علوم العربية تسبق غيرها من العلوم، كقاعدة مؤسسة لهذا الفكر، النحو والصرف والإعراب والأبنية والأقيسة والبيان من استعارة وكناية ومجاز وتشبيه، حتى قالوا أن النحو العربي هو منطق العربية وقوانين اللغة هي قوانين المنطق اليوناني[٢١٤]. وصار البحث في اللغة بحثاً في الخطاب القرآني والحديث النبوي، وفي الشعر الجاهلي والمخضرم، وفي الأقيسة والبراهين مما أكسب اللغة العربية قدسية خاصة.

فأبو حيان التوحيدي يجعلها فوق جميع اللغات [لقد سمعنا لغات كثيرة وإن لم نستوعبها من جميع الأمم كلغة أصحابنا العجم والروم والهند والترك وخوارزم

---

[٢١٣] يكتب أبو حيان التوحيدي بأن الإنسان أشكل عليه الإنسان. ويعلق محمد أركون [بأن الأنسنة التي اتسمت بها الثقافة العربية الإسلامية عند التوحيدي وابن مسكويه هي المزيج بين الثقافات والحضارات وصهرها في بوتقة بيئة ما، وكان الجاحظ عربياً مسلماً منفتحاً على رياح الثقافات والأفكار، وكذلك التوحيدي الذي كان ذا نزعة إنسانية لا تتقيد بالحدود المعرفية والدينية أو المذهبية]. إعادة الاعتبار إلى الفكر الديني، ترجمة هاشم صالح، مجلة الكرمل، عدد ٣٤، ١٩٨٩.

[٢١٤] في المناظرة بين أبي سعيد السيرافي وبين أبي بشر بن يونس في مجلس الوزير ابن الفرات عام ٣٢٦هـ والتي روى تفاصيلها التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة [أن المنطق إنما وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها. النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة، وقال السجستاني المنطقي النحو منطق عربي والمنطق نحو عقلي].

وصقلاب وأندلس والزنج، فما رصدنا لشيء من هذه اللغات نصوع العربية أي الفرج التي في كلماتها، والفضاء الذي نجده بين حروفها والمسافة التي بين مخارجها، والمعادلة التي نذوقها بين أمثلتها، والمساواة التي لا تجحد في أبنيتها. وإذا شئت أن تعرف حقيقة هذا القول وصحة هذا الحكم. فالحظ عرض اللغات الذي هو من أشدها تلابساً وتداخلاً وترادفاً وتعاضداً وتعثراً وتعوصاً، وإلى ما بعدها مما هو أسلس حروفاً وأرق لفظاً وأخف اسماً وألطف أوزاناً، وأحضر عياناً، وأجلى مخرجاً وأحلى منهجاً وأعلى مدرجاً، وأعدل عدلاً وأرضخ فعلاً وأوضح وصلاً إلى أن تنزل إلى لغة بعد لغة ثم تنتهي إلى العربية. فإنك تحكم بأن البعد الذي أشرنا إليه في الغوامض والإغماض سرى قليلاً قليلاً حتى وقف على العربية في الإفصاح والإيماض][٢١٥]، ويقول إخوان الصفا إن اللغة التامة هي اللغة العربية. فاللغة العربية في اللغات مثل صورة الإنسان في الحيوان. وإن أحكم الكلام ما كان أبلغه، وأتقن البلاغة ما كان أفصح وأحسن الفصاحة ما كان موزوناً ومتفقاً][٢١٦]. ويقول الشافعي في رسالته في أصول الفقه: [وأولى الناس بالفعل باللسان من لسانه لسان النبي، ولا يجوز، والله أعلم، أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان آخر غير لسانه في حرف واحد. بل كل لسان يتبع للسانه، "وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه"][٢١٧]، وتقديس اللغة أمر لاحق، بعد احتدام المعركة حول خلق القرآن، وانتصار أهل الحديث وهزيمة المعتزلة. فكلام الله باللغة العربية، والوحي بالعربية، ويقول ابن عباس عن عمر بن الخطاب بأنه قال: [ما صعب عليكم من القرآن فردوه إلى كلام العرب، إلى الشعر الذي هو ديوان العرب]. وأبو زيد القرشي صاحب جمهرة أشعار العرب يقول: [هذا كتاب جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام الذي نزل القرآن بألسنتهم واشتقت العربية من ألفاظهم واتخذت الشواهد من معاني القرآن وغريب الحديث من أشعارهم، وأسندت الحكمة والآداب إليهم.. ونحن ذاكرون في كتابنا هذا ما جاءت به الأخبار المنقولة والأشعار المحفوظة عنهم وما وافق القرآن من ألفاظهم وما ورد عن رسول الله في الشعر والشعراء. وقال ابن عباس لنافع بن الأزرق: [يا نافع القرآن كلام الله عز وجل خاطب به العرب بلفظها على لسان

٢١٥ الإمتاع والمؤانسة.

٢١٦ رسائل إخوان الصفا، ٣/ ١٥٠.

٢١٧ الرسالة في أصول الفقه.

أفصحها فمن زعم أن في القرآن غير العربية فقد افترى على الله "قرآناً عربياً غير ذي عوج"][218].

إن الخلاف بين المعتزلة وخصومهم والذي كان في جوهره سياسياً ومعرفياً، حول خلق القرآن كان يحيل إلى مسألة أساسية، وهي دور الإنسان وفاعليته، ونشاطه، من خلال التركيز على العقل، وقدرته على معرفة الشرع والحق.

فقد ركز المعتزلة على أن القرآن مخلوق، وكل مخلوق لا بد من أن يحكمه قانون التقادم والتطور، وقالوا أن اللغة العربية موجودة قبل القرآن وقد استخدمها القرآن في صياغة أحكامه وأوامره وشريعته لتبليغ رسالة النبي محمد *بلسان قومه* "وما أرسلنا من نبي إلا بلسان قومه"] (١٤، ٤). "لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين" (١٦، ١٠٣).. بينما قال معارضوهم صحيح أنه كلام عربي قديم وموجود من قبل من حيث اللفظ ولكن الله كلم نبيه به وأودع شريعته في ألفاظه، ولذلك أصبح هذا اللفظ مقدساً من حيث الشكل والمعنى. فإذا كان مخلوقاً لله فهو علمه في اللوح المحفوظ، وهو كلمته، ولذلك فهو قرآن مجيد في لوح محفوظ[219].

وهذا يردنا إلى محور الفكر الديني العربي القديم حول الكلمة والخلق الدائم بها، وهو الذي يشكل مفتاح العلاقة بين الله والكون، وعلى هذا الأساس افترق المعتزلة في نظرتهم إلى اللغة عن خصومهم. فقالوا أن اللغة نسق من الأصوات وتأليف من الحروف، والكلمات وأشباه الجمل والجمل التي اخترعها الناس في سياق ممارساتهم ونشاطاتهم لإنتاج حياتهم وحاجاتهم، وهي اصطلاح وتوافق بين الناس، وهذا ما قاله ابن فارس وابن جني، في حين أصر معارضوهم على أن اللغة هي كلام الله وهي

[218] جمهرة أشعار العرب، أبو زيد القرشي، ص١٥.

[219] يقول عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز: [وذاك إذا كنا نعلم أن الجهة التي منها قامت الحجة بالقرآن وظهرت وبانت وبهرت هي أنه كان على حد من الفصاحة تقصر عنه قوى البشر، ومنبهاً إلى غاية لا يطمح إليها إلا بالفكر، وكان محالاً أن يعرف كونه كذلك إلا من الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب والذي لا يشك أنه ميدان القوم إذا تحاوروا في الفصاحة والبيان وتنازعوا فيها قصب الرهان ثم بحث عن العلل التي كان بها التباين في الفضل وزاد بعض الشعر على بعض، كان الصاد عن ذلك صاداً عن أن تعرف حجة الله تعالى، وكان مثله مثل من يتصدى للناس فيمنعهم أن يحفظوا كتاب الله تعالى ويقوموا به ويتلوه ويقرأوه، ويضيع في الجمل ضيعاً يؤدي إلى أن يقل حفاظه والقائمون به والمقرئون له].

مقدسة، والعلاقة بين اللفظ والمعنى وشيجة لا يمكن فصلها وتمييزها، والمترادفات والصفات دالة على مدلولها ومرتبطة به، بحيث إذا تم الفصل والوصل الكيفي لتغيرت المعاني، وعندها لن يكون بالإمكان فهم النص القرآني، مما يؤدي إلى الخروج عن مقصد الشرع وأحكامه. فاللغة عند الجاحظ المعتزلي ألفاظ مطروحة يمكن استخدامها في المعنى الشريف والمعنى الوضيع، ويمكن بالتالي إنتاج واشتقاق ألفاظ جديدة تناسب المعاني بما يلبي الحاجات المادية والروحية للناس حسب الظروف، وإعادة صياغة واختراع المعاني في الظروف المتبدلة، والتعبير بأساليب مبتكرة تتفق وروح العصر وتقدم العلوم والثقافة. وقد علق الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه بنية العقل العربي على نص السكاكي المتوفى سنة ٦٢٦هـ في كتابه مفتاح العلوم على هذه المسألة بالقول: [أن السكاكي بانتباهه إلى الطبيعة الاستدلالية للأساليب البلاغية العربية، وبمعنى آخر بربطه بين خواص تركيب الكلام في الإفادة وصياغات المعاني، وبين تراكيب الكلام الاستدلالي ربطاً عضوياً ذهب بالإشكالية التي نحن بصددها (أي علاقة اللفظ بالمعنى) في الفكر العربي إلى أقصى مداها، إلى النقطة التي لم يعد بعدها مجال لتغطيتها والتمويه عليها. النقطة التي تفرض أحد أمرين إما تجاوزها بصورة نهائية بتدشين الفكر في إشكالية جديدة تضعه خارج إطار الأولى، وإما التقوقع داخلها وبالتالي الخضوع لمنطقها الذي يجعل اللفظ موازناً للمعنى الشيء الذي يؤدي عند استنفاد جميع إمكانيات التغطية والتمويه لحقيقة الإشكالية إلى النكوص إلى الوراء إلى مبدأ تاريخها، والأخذ بالتالي باللفظ كلفظ ومعنى في نفس الوقت، والنتيجة ظهور أنواع من تراكيب الكلام لا تحمل أي معنى ولكنها تقرأ وتسمع على أن لها معنى وتلك هي السمة البارزة في أدبيات عصر الانحطاط في الثقافة العربية][٢٢٠].

إن أدبيات عصر الانحطاط ليست بدون معنى، ومعناها يدخل في وظيفتها الاجتماعية الثقافية، كثقافة للتسلية والترفيه لمنادمة الحكام المتغلبين شبه الأميين الغارقين في ظلم الناس والتعدي عليهم، والمشتبكين في صراعات دامية على الغنيمة والسلطة، وقد تحول الأدباء والكتاب إلى توابع في حاشية هؤلاء الذين كان الكثير منهم من الأعاجم الذين لا يعرفون العربية. ووظيفة الإنتاج الفكري أحكاماً وأدباً وشعراً هي

[٢٢٠] بنية العقل العربي، مصدر سابق، ص١٠١_١٠٢.

تبرير سياسات الأمراء والسلاطين والملوك، وحث الناس على الخضوع والقبول بها وبالكوارث التي تسببها على أنها قضاء وقدر لا انفكاك منه. وإشكالية اللفظ والمعنى التي اعتبرها الجابري من علامات العقل العربي المفارقة هي في جوهرها إشكالية الفكر نفسه في شروط اجتماعية وسياسية وثقافية، يؤسسها في قمة تفكره في ذاته، فتأخذ شكل نظام يترسخ كدوغما غير قابلة للنقض، اللفظ والمعنى، جدل الكلمة والمفهوم الذي يحيل إلى الحركة الاجتماعية والنشاط الإجمالي على كل الأصعدة، حيث نجد تفسيراً لها في هذه الكلية.

فلقد تغلغل نظام اللغة في نظام الفكر، وطبعه بطابعه، بحيث أن اللغوي يحيل إلى الفكري، وبالعكس، فتصبح اللغة كلسان وكنسق وكلام هي أساس الفكر الديني المثقل بالموروث، والثقافة التي فقدت حيويتها بسبب الانهيارات على الصعيدين السياسي والاقتصادي. مما جعل ديوان الشعر العربي الجاهلي بأفكاره وهمومه وأساليبه ومنظومته القيمية والمعرفية والأخلاقية أصلاً مؤسساً للثقافة الإسلامية. ولهذا اهتم الفقهاء والمفسرون وعلماء اللغة والأصول والنحويون بجمعه وتحقيقه وكتابته إلى جانب عملهم الأصولي الديني.

وهذا الالتباس بل هذه الإشكالية، أوصلت الفكر التأويلي إلى طريق مسدود، وجعلت إشكالياته تتعاظم وتتراكم دون أن ينتبه إليها أولئك الذين أسسوها، وهي أن اللغة العربية قد أصبحت مصدراً خامساً للمرجعية الفكرية الدينية العربية الإسلامية، فلا يستطيع أحد تخطيها. إذ تظل سلطة لا يستطيع أي مفكر تجاوزها إلا باختراق نظام اللغة، والتحرر من نظريات المتقدمين، مما سيؤدي إلى تفجير نظام الفكر كله والثقافة المؤسسة عليه. وهذا ما دعا إليه وما حاول تطبيقه مفكرون ليبراليون ويساريون عرب معاصرون في مؤلفات نقدية حديثة. لكنهم لم يستطيعوا تحقيق نتائج حاسمة حتى الآن.[٢٢١]

ونحن نتساءل لماذا أخذت اللغة العربية هذا الحيز الواسع في نظام الفكر والثقافة

[٢٢١] انظر كتابات ياسين الحافظ في مؤلفاته الكاملة حول إصلاح اللغة، وكتابات حامد نصر أبو زيد في مفهوم النص وإشكالية التأويل والتفسير. والكتاب قراءة معاصرة للدكتور محمد شحرور. ومقدمة في فقه اللغة العربية للدكتور لويس عوض.

العربية الإسلامية؟ بل لماذا تحول نظام الفكر نفسه إلى بحث لغوي، بدل أن يكون بحثاً منهجياً في علم القوانين العقلية_ المنطق ونظرية المعرفة؟ لإنتاج فكر فلسفي عقلاني، يهدف إلى استجلاء موقع العقل في القرآن كنص وكعقائد بالاستناد إلى سنة النبي وممارسة الجماعة_الأمة. وتظل الأسئلة بدون جواب. لأن نظام الفكر العملي قد تطور في جدل خارجي سياسي، متجاوزاً قطيعته المعرفية الداخلية مع الفكر الديني السابق، وتحول من فكر ممارس فاعل ومؤسس في مرحلة الثورة إلى نظام مغلق وشكلاني متمحور حول النص القرآني المعجز فحسب، ليقيم من حوله خطاباً بيانياً وعرفانياً وبلاغياً وفقهياً يتناول تفسيره[٢٢٢] وتأويله. وانحل الجدل إلى ثنائية متناقضة بين الظاهر والباطن، والتأويل والتفسير، والعرفان والفقه، والمشبهة والمجسمة، والمنزهة الموحدة، ليصبح جدل المعرفة، جدلاً سياسياً أيديولوجياً، وتاريخياً وسجالياً. وانغلق نظام الفكر على أزمانه بحيث صار الحوار بينها مستحيلاً، فالتقية والسرية لم تسمح أبداً بالجدل البناء، كما أن الاضطهاد والمطاردة والاتهام بالكفر والإلحاد، والقتل والنفي والثورة، والثورة المضادة، جعلت الثقافة ميدان الصراع الأساسي، والفضاء المقسم إلى مناطق نفوذ سرية، وعلنية لا يمكن تجاوزها لكل فريق، فالصوفية متهمون من قبل أهل السنة بأنهم مغالون ومعطلون، والشيعة بفرقهم الغالية والمعتدلة، الثائرون وأصحاب التقية يتبادلون فيما بينهم_ إمامية، وإسماعيلية، وزيدية، وقرامطة ومع أهل السنة، والصوفية، نعوت الانحراف والمروق من الدين والبعد عن الحق. والمؤلفات حول فضائح كل طرف، بما لا يترك مجالاً للتبادل الثقافي الحر، والتفاعل الفكري الذي يبني ويغني ويوضح ويكشف الحقيقة. ويقرب الخيال الجمعي والديني[٢٢٣]، ويزيل الأوهام والأضاليل والدعايات التي خلقت حجباً من المغالطات والتشويهات المقصودة عند كل حزب وجماعة، بحيث أن انغلاق نظام الفكر على الواقع والعالم رافقه انغلاق أعمق على أزماته وأزمانه ونسقه، بما لا يدع أية إمكانية، للخروج من وضع كهذا في

[٢٢٢] التفسير هو شرح القرآن على ما يظهر النص الواضح في حرفيته، ويواصل هذا الشرح بملاحظة جميع قواعد النحو العربي. يتناول الكلمات المتفق عليها في المعاجم مع احتمال، إذا اقتضى الأمر القبول بضرورة فهمه. بمعنى مجازي وتضاعف الإحالات التاريخية والقانونية واللغوية والشعرية التي تتيح توضيح النص بحرفيته.

[٢٢٣] انظر في كتب الغزالي المختلفة، ومنها فضائح الباطنية. وكتب ابن تيمية كذلك..

ظروف بالغة التعقيد والانهيارات.

يقول أبو سليمان المنطقي: [إن الفلسفة حق ولكنها ليست من الشريعة في شيء والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء، و صاحب الشريعة مبعوث وصاحب الفلسفة مبعوث إليه وأحدهما مخصوص بالوحي والآخر مخصوص بالبحث، والأول مكفيٌّ والثاني كادح وهذا يقول أمرت وعلمت وقيل لي، ما أقول من تلقاء نفسي، وهذا يقول نظرت واستحسنت واستقبحت][224].

والاجتهاد فعالية منهجية وثقافية هدفها نقل المشروعية والسيادة العليا المستنيرة إلى التسامي الرمزي للتاريخ، وإلى السلطة القانونية، والقسرية للشريعة.. [وهناك ولا شك تضامن وظيفي بين الدولة المركزية، والكتابة الأرثوذكسية، والشعبية والثقافة الحضرية العالمية. ولذلك يجب تحليل أنظمة الفكر المتنافسة للوصول إلى تشريح الثقافة][225]. ويقول محمد عابد الجابري: [المفروض في كل انطلاقة جديدة نقد الفكر القديم. وعندما نقول الانطلاق من نقد القديم فإن هذا يعني أساساً نقد العقل لأن الموروث القديم ليس هو الذي تتضمنه المخطوطات والكتب بل الموروث الثقافي وهو ما يبقى دائماً في فكر الإنسان، وبعد أن ينسى كل شيء][226]. وقال ابن العميد ذو الكفايتين: [إنشاء المعرفة صعب]. وقال إسحاق الصابي: [إن تربيتها أصعب من إنشائها]. وقال أبو سليمان المنطقي: [أما الإنشاء فإنما صعب لأنه لا أوائل له يناط بها ويؤسس عليها، وأما التربية فإنها صعبة أيضاً لأنها تستعير من الإنسان زماناً مديداً يشح به وعناءً متواصلاً يشتد صبره عليه ومالاً مبذولاً قلما تطيب النفس بإخراجه إلا إذا كان الكرم له طباعاً ويجد من ضريبته إليه نزاعاً][227]. ويقول ابن عربي: [الإنسان الحقيقي هو الكلمة الجامعة ونسمة العالم، فكل ما في العالم جزء منه وليس الإنسان بجزء لواحد من العالم.. الكامل بالصورة التي أرادها الله عليها. ما كتبه القلم الأعلى في اللوح المحفوظ الذي يعبر عنه بالعقل الأول، والنفس الكلية. وإذا قلت القلم الأعلى فإنه يعطي

---

[224] أبو حيان التوحيدي حياته وآثاره، عبد الرزاق محي الدين، ص١٥٧.

[225] مفهوم السيادة في الفكر الإسلامي، محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، حزيران ١٩٨٦.

[226] الفكر العربي المعاصر، عدد ١٢، ١٩٨١.

[227] الصداقة والصديق، أبو حيان التوحيدي، ص٢٠٦_٢٠٧.

الإشارة التي تتضمن الكاتب وقصد الكتابة. فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشء الدائم الأبدي. فهو من العالم كفص الخاتم وهو محل النفس والعلامة التي يختم بها الملك خزائنه، وسماه خليفة من أجل هذا لأنه تعالى الحافظ به خلقه كما يحفظ الختم الخزائن، فلا يزال العالم محفوظاً ما دام فيه الإنسان الكامل][٢٢٨]. ويقول إخوان الصفا: [وجعلنا لكل رسالة فصلاً هو الغرض والمراد من الرسالة كلها وهي مبنية عليه وهو الأساس لها وجعلنا لها رموزاً لا يكاد يطلع عليها ولا يهتدي إليها إلا من تهذبت نفسه وتخلق بأخلاق الحكماء.. ولذلك شرطنا في كتبنا وقدمنا في رسائلنا أنه لا يحل لأحد من أهل الأديان أي دين كان أن يتهجم على هذه الرسالة وأن ينظر فيها ويطلع عليها إلا بعد ما يرتاض بقراءة ما بين يديها.. وجب علينا وصلح لنا أن نخفي ما نريد أن نكشفه ونستر ما نريد أن نوضحه بعلامات ينغلق معناها ويعتاص حلها ويعسر فتحها إلا من هو أهلها. وهكذا يكون لإخوان الصفا كتاب يعرف بهم ولغة فيما بينهم. لا يشاركهم بها سواهم ولا يختلط فيهم غيرهم، وسمة يختصون بها][٢٢٩].

ويقول الفيلسوف ابن رشد: [إفهام الجمهور لا ينتهي إلى مثل هذه الدقائق وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الآلهة عندهم. ولذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم. فهذه المسألة هي خاصة بالعلماء الراسخين الذين أطلعهم الله على الحقائق. فالكلام في هذه الأشياء مع الجمهور هو بمنزلة من يسقي السموم أبدان كثير من الحيوانات التي تلك الأشياء سموم لها. فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من أنواع الناس بمنزلة من جعل الأشياء كلها سموماً لجميع الناس][٢٣٠]ويكتب الجاحظ في رسائله: [وكأن من ناله التقصير في صناعة العلم عن غايته القصوى قد استشعر حد كل ما يرد عليه من طريف أدب أو أنيق كلام أو بديع معنى. بل وقد وقع بخلده لضعفه، وقر في روعه لخساسته أن لا ينال أحد منهم رياسة في صناعة ولا يتهيأ له سياسة أهلها إلا بالطعن على نواصيهم والعيب لجلتهم والتحيف لحقوقهم][٢٣١]. ويقدم ابن قتيبة كتابه عيون الأخبار بما يلي: [وهذه عيون الأخبار نظمتها لغفل المتأدب

---

[٢٢٨] فصوص الحِكَم، ص٥٠_٥٥. تراث الإسلام، ج٢، كتاب عالم المعرفة، ١٩٩٨.

[٢٢٩] الرسالة الجامعة، تحقيق الدكتور جميل صليبا،ص١٧٠_١٥٣_٥٢٢_٥٢٣.

[٢٣٠] تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ص٥٢٢_٥٥٧،.

[٢٣١] رسائل الجاحظ، ثلاث رسائل، طبع دار الثقافة دمشق، ١٩٦٠.

تبصره، ولأهل العلم تذكره، ولسائس الناس ومسوسهم مؤدباً. وللملوك مستراحاً من كد الجد والتعب..وهي لقاح عقول العلماء، ونتاج أفكار الحكماء، وزبدة المخض وحيلة الأدب وأثمار طول النظر، والمتخير من كلام البلغاء وفطن الشعراء وسير الملوك وآثار السلف][٢٣٢] .

أما أبو بكر الرازي الطبيب الأشهر، والفيلسوف المتميز فيرى [أن العلم ما شهد عليه الأطباء وشهد عليه القياس وعضدته التجربة، فذلك فليكن أمامك، وبالضد]. ويقول الحسن ابن الهيثم: [وقد انقطعت إلى طلب معدن الحق.. فمحصت لذلك ضروب الآراء والمعتقدات وأنواع علوم الديانات فلم أحظ من شيء منها بطائل ولا عرفت منه للحق منهجاً، ولا إلى الرأي اليقيني مسلكاً. فرأيت أنني لا أصل إلى الحق إلا من آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية. فلم أجد ذلك إلا فيما قرره أرسطوطاليس من علم المنطق والطبيعيات والإلهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها][٢٣٣] .

هذه الأقوال من أزمان ثقافية مختلفة، أوردناها لنتبين عمق الإشكالية المعرفية والنظرية التي كان نظام الفكر العربي الإسلامي يعاني منها، وظل أسير ملابساتها غير قادر على حلها والخروج منها في إطار الشروط المادية التي حددت بالتالي مضمونه ومناهجه. والذي يسترعي الانتباه في هذه الأقوال هو انغلاق الفكر الفقهي والأصولي والكلامي العقائدي، وخوفه من مواجهة التطورات السياسية والاقتصادية والثقافية، في حين ظل الفكر الفلسفي والعلمي الطبيعي والرياضي والاقتصادي والفلكي منفتحاً على الواقع وعلى التراث العلمي السابق اليوناني والهندي يتطور باتجاه أكثر جذرية نحو العلم بقوانينه ومفاهيمه العامة والخاصة.

فالفكر الاقتصادي الذي تميز به القرن الثاني الهجري، وجعل موضوعه الرئيسي الأموال والجبايات، والرسوم، وبخاصة الخراج_الضريبة الرئيسية على الأرض التي تركت بأيدي فلاحيها بعد الفتح العربي الإسلامي، والتي جعلت ملكية عامة، وتجبى من قبل

[٢٣٢] عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري (٢١٣_٢٧٦هـ). من مطبوعات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٧، ص١٠، المقدمة.

[٢٣٣] الحسن بن الهيثم، زهير الكتبي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٢، ص٦٠.

بيت المال وتشكل المورد الرئيسي لخزانة الدولة. وقد أصبح الخراج عنواناً للمؤلفات التي تبحث في اقتصاد الدولة العربية الإسلامية. وكان يحيى آدم_ أبو زكريا القرشي ت٢٠٢هـ هو الرائد في هذا المجال، وتبعه ابن سلام أبو عبيد القاسم (٧٧٤_٨٣٤م) ثم القاضي أبو يوسف (ت١٩٨هـ، ٧٨٩م) قاضي القضاة في زمن هارون الرشيد الخليفة العباسي الخامس، الذي كان كتابه (الخراج) بحثاً في الاقتصاد السياسي للدولة العباسية. وقدامة بن جعفر ت٩٤٨م. ثم يأتي ابن خلدون وتلميذه المقريزي.

وتتجلى في هذا الفكر الأصالة والإبداع من حيث الموضوع والمنهج والطريقة. فابن خلدون في مقدمته التي أتى فيها على تحديد موضوع علمه الجديد المبتكر الذي سماه العمران البشري، أفرد للاقتصاد أبواباً متعددة لم يسبقه إليها أحد، يقول: [فالكسب قيمة الأعمال البشرية، واعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل. فلا بد في الرزق من سعي وعمل ولو في تناوله وابتغائه من وجوهه، والمعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله، وقالوا المعاش إمارةٌ وتجارةٌ وفلاحةٌ وصناعةٌ][٢٣٤]. فأشكال الاقتصاد أربعة: الإمارة والتجارة والفلاحة والصناعة. وتداخل المفاهيم يدل على تنوع وأهمية شكل معين في مرحلة محددة. فالإمارة ليست قطاعاً منتجاً إلا إذا أخذنا وظيفتها الاجتماعية السياسية في حفظ الأمن في الأسواق وعلى طرق التجارة وفي الأرياف، وإكراه قوة العمل على الشغل في أسوأ الشروط والظروف، إلا أننا نعلم أن الإمارة في عهد ابن خلدون (أي الدولة) قوة قمعية قهرية تقوم في الجوهر كما وصفها هو على الغلبة، وما يتبع ذلك من الاستحواذ على الثروة والأرض والمال وجباية الضرائب والرسوم والمكوس والقيام بالمصادرات المتعددة، والاحتكارات للمعادن، والمناجم والمصانع. وكان السائد في هذا العهد التجارة كفرع رئيسي للاقتصاد شبه الطبيعي وهو مصدر الثروة، رغم أن خلق التجار نازل عن خلق الأشراف والملوك، ثم تأتي الفلاحة وهي عمل المتضعين وأهل العافية من البدو . أما الصناعة فهي ملكة وتحتاج إلى تعلم وتدريب ولذلك فهي مدنية وتأتي بعد الاستغراق في الحضارة[٢٣٥]أي بعد تقسيم العمل الثاني بين الفلاح والحرفي، بين المدينة

---

[٢٣٤] المقدمة، ص٣٨٠_ ٣٨١_ ٣٨٢_ ٣٨٣.

[٢٣٥] نفس المصدر، ص٣٩٤.

والقرية.[فالأعمال بعد الاجتماع زائدة على حاجات العاملين وضروراتهم، فأهل مدينة أو مصر إذا وزعت أعمالهم كلها على مقدار ضروراتهم وحاجاتهم اكتفي فيها بالأقل من تلك الأعمال، وبقيت الأعمال كلها زائدة على الضرورات فتصرف في حالات الترف وعوائده وما يحتاج إليه غيرهم من أهل الأمصار ويستجلبون بأعواضه وقيمه فيكون لهم بذلك حظ من الغنى][٢٣٦].والاقتصاد هو جوهر ومضمون العمران البشري والغاية المتضمنة فيه [فمتى زاد العمران زادت الأعمال ثانية ثم زاد الترف تابعاً للكسب وزادت عوائده وحاجاته واستنبطت الصنائع لتحصيلها فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية ونفقت أسواق الأعمال أكثر من الأول وكذا في الزيادة الثانية والثالثة لأن الأعمال الزائدة كلها تختص بالترف والغنى بخلاف الأعمال الأصلية التي تختص بالمعاش][٢٣٧]. ولا يتحدث ابن خلدون عن التجارة الدولية وأثرها في العمران البشري لأن التبادل التجاري بعد انفراط الدولة المركزية قد تراجع نتيجة العوائق والحواجز واضطراب الأمن والغزو الأجنبي الذي سبب الدمار لكثير من معالم الحضارة.

ويوجه ابن خلدون خطابه إلى الحكام والأمراء منبهاً إلى أهمية عناية الأمير بهذا الجانب لأن الخلل قد يصيب الدولة من تدهور اقتصادها وبخاصة من الجبايات وأسبابها قلتها وكثرتها. إذ أن زيادة المكوس والاعتداء على أموال الرعية وزيادة الضرائب كلها تؤدي إلى الأزمة، وكذلك نفقات السلطان المتزايدة التي لا يسدها إلا جمع المال من الرعايا من مكس وتجارة أو نقد بشبهة أو بدون شبهة][٢٣٨].

إن العلاقة الجدلية التي يقيمها ابن خلدون بين الاقتصاد والسياسة تمثل البداية الأولى للنظرية المادية في التاريخ التي سبق فيها المفكرين الأوروبيين في العصر الحديث الذين أعطوا للعامل الاقتصادي الدور الأساس في التحولات والتغيرات الجذرية والعاصفة في التاريخ. وإذا كان ابن خلدون قد اكتشف هذه العلاقة في إطار اقتصاد إقطاعي متخلف، مما جعله عاجزاً عن اكتشاف أبعاد هذه النظرية وقوانينها الشاملة التي لم

[٢٣٦] نفس المصدر، ٣٦٠.

[٢٣٧] نفس المصدر، ص٣٦١.

[٢٣٨] نفس المصدر، ص٢٩٧.

تتوضح إلا في الاقتصاد الرأسمالي الحديث.

وابن خلدون في تفسيره الموضوعي لأزمة الدولة الإقطاعية القائمة على العصبية البدوية لا يتقدم ببرنامج للإصلاح الاقتصادية والسياسي، بل يقترح بعض الإجراءات الهادفة إلى تخفيض الرسوم والضرائب وتقليل الجبايات والمغارم مما يفيد الطبقة التجارية والأعيان، ويتضمن العناوين التالية:

١)إن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا، وذلك لأن مزاحمة السلطان واحتكاره للمواد التجارية وللأرباح مضر بمصلحة التجار والأعيان [لأن الدولة إذا ضاقت جبايتها.. فتارة تضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم كما قدمنا.. وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة.. وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم. وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال وهذا غلط عظيم، وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة.. ويدخل على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الأرباح ما يقبض آمالهم عن السعي.. ويؤدي إلى فساد الجباية.. فإن الرعايا إذا قعدوا عن تثمير أموالهم بالفلاحة والتجارة نفقت وتلاشت بالنفقات وكان فيها تلف أموالهم..][239].

٢)إن الظلم مؤذن بخراب العمران.

٣)في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره.

٤)في حاجات المتمولين من أهل الأمصار إلى الجاه والمدافعة.

٥)في أن الجاه مفيد للمال ..

لأن العدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم يفضي إلى الخلل والفساد.. وتنتقض الدولة سريعاً مما ينشأ عنه الهرج المؤدي إلى الانتفاض][240]أي الثورة.

[239] المقدمة، ص٢٨١_ ٢٨٢_ ٢٨٣.

[240] المقدمة، ص٢٨٩_ ٢٩٠.

إن الصورة التي يرسمها ابن خلدون للدولة في عصره، وما ضمنها من انتهاكات لأبسط الحقوق الإنسانية ولبديهيات الحياة الاجتماعية وما خلفته من انحطاط وانهيار وضعف، فاضحاً ومشهراً بسياسات الظلم وتسخير الرعايا ومصادرة أموالهم، واحتكار المواد الغذائية، والسيطرة على التجارة والأسواق وفرض المكوس الزائدة على السلع بالبيع والشراء التي أضرت بالإنسان والمجتمع، وسببت ضعف مقاومة المجتمع العربي للغزو الأجنبي الذي بدأه الصليبيون بطرد العرب من أسبانيا وفي الهجوم على مشرق الوطن العربي ومغربه وقلبه، لاحتلاله بشتى الذرائع الدينية والاقتصادية والسياسية.

هذه الصورة هي التي تشكل الخلفية النفسية والفكرية للمواطن العربي تجاه الدولة ونفوره منها وعدم ثقته بها، فهي في قاعه النفسي المصيبة والبلاء والقوة الغاشمة التي تمثل الجبروت والقهر والفقر والمجاعة والوباء.

وقد عالج المقريزي وبشكل أكثر جرأة أسباب الأزمة الاقتصادية التي أدت إلى المجاعات المتكررة في مصر في عهد الخلفاء الفاطميين المتأخرين، فكتب كتابه (إغاثة الأمة بكشف الغمة سنة ٨٠٨هـ، في القرن الخامس عشر الميلادي) منبهاً أن هذه المجاعات ليست قدراً لا يمكن التغلب عليه، وليست قضاء لا يمكن الفرار منه، بل هي إنسانية من فعل البشر. [ومن تأمل هذا الحادث من بدايته إلى نهايته وعرفه من أوله إلى غايته علم أن ما بالناس ليس سوى سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلتهم عن النظر في مصالح العباد][٢٤١]. ففي عهد الخليفة المستنصر الفاطمي ووزارة اليازوري يذكر [أن التجار حين إعسار المعاملين وضيق الحال عليهم، أي القيام للديوان بما يجب عليهم من الخراج ومطالب الفلاحين منهم، صاروا يبتاعون منهم غلاتهم قبل إدراكها بسعر فيه ربح لهم ثم يحضرون به إلى الديوان ويقومون للجهيذ عنهم بما يليهم، وثبت ذلك في روزنامج[*] الجهيذ[**] مع مبلغ الغلة، وما قاموا به، فإذا صارت الغلات في البيادر حملها التجار إلى مخازنهم][٢٤٢]. أي أن سبب الأزمة تواطؤ الديوان مع التجار ضد الفلاحين

---

[٢٤١] إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقي الدين المقريزي ص٤٠. تحقيق بدر الدين السباعي.

[*] الروزنامج: لفظ فارسي معناه السجل اليومي، وظل مستعملاً طيلة العصر الفاطمي وحتى القرن التاسع الهجري.

[**] الجهيذ: كاتب برسم الاستخراج والقبض وكتب الوصولات وعمل المخازيم والختمات وتواليها ويطالب بما يقتضيه تخريج ما يرفعه من الحساب اللازم له لا الحاصل.

[٢٤٢] الإغاثة، ص٢٠.

المنتجين وضد المستهلكين، مما يؤدي إلى نهب الفلاحين وإفلاس بيت المال. فزهد الفلاحون في الزراعة فقلت الموارد لدى الدولة لتمويل استثمار الأراضي الزراعية، وقلت المساحة المزروعة وحل الخراب بشبكة وأقنية الري مما سبب تدني الإنتاج وقلة المحاصيل. فالفساد في ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية والوزارة والقضاء ونيابة الأقاليم وولاية الحسبة وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل إلى التولي شيء منها إلا بالمال الجزيل[٢٤٣] كما يقول المقريزي، هو السبب الأساسي في حدوث المجاعات، يضاف إلى ذلك غلاء الأطيان الناتج عن عملية المضاربة العقارية، فقد بلغت الزيادة في الفدان كما يقول نحواً من عشرة أمثاله قبل هذه الحوادث، وزادت تكلفة البذور والحرث والحصاد وغير ذلك.. وعظمت نكاية العمال واشتدت وطأتهم على أهل الفلح، وكثرت المغارم في عمل الجسور.. فخرب بما ذكرنا معظم القرى وتعطلت أكثر الأراضي الزراعية فقلت الغلال وغيرها مما تخرج الأرض لموت أكثر الفلاحين وتشردهم في البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب وعجز أرباب الأراضي عن ازدراعها لغلاء البذار وقلة المزارعين.[٢٤٤]

ويبحث المقريزي في النقد وسياسة إصدار النقود المغشوشة التي هي السبب الثالث لانتشار المجاعة..رواج الفلوس وهي نقود مغشوشة استخدمت بعد نقص الذهب والفضة بسبب الحرب التجارية التي شنتها أوروبا الغربية على المشرق العربي، فالنقود التي كانت ذهبية في مصر، إذ أن الفضة كانت تستخدم فقط لصناعة الحلي والأواني [وأول ما رأيت للدراهم (فضة) ذكراً في مصر كانت أيام الحاكم بأمر الله الفاطمي. ثم تزايد ضرب الدراهم ودخل الغش إليها ورخص سعرها. فالدراهم الجديدة أقل عياراً من القديمة، أي أقل كمية من الفضة مما يعود على المتمولين والباعة الصغار والفلاحين بالخسارة لأنهم يبيعون بنقود أقل قيمة. ومن ثم صارت الفضة هي النقد المتداول منذ القرن الخامس الهجري حسب رواية المسبِّحي[٢٤٥] . ثم أدخل النحاس إلى الفضة وضربت دراهم جديدة أرخص من الأولى وهكذا فضرب الكامل الأيوبي

---

[٢٤٣] المصدر السابق، ص٤٣_ ٤٤.

[٢٤٤] المصدر السابق، ص٤٧ .

[٢٤٥] المسبِّحي: الأمير المختار عز الملك محمد بن عبد الله بن أحمد المسبِّحي، من مؤرخي العهد الفاطمي، توفى سنة ٤٢٠هـ.

دراهم جديدة ثلثيها فضة وثلثها نحاس، يضاف على المائة الخالصة من الفضة خمسون درهماً نحاساً[٢٤٦]. وظلت النقود تتضخم وتقل قيمتها في عصر المماليك مما كان مؤشراً على الأزمة الاقتصادية المزمنة التي لم يعمل الحكام على حلها. وقد تجلت في تضخم نقدي متسارع أثر على مجمل طبقات المجتمع، ما عدا الطبقة الحاكمة وحلفائها الذين يسميهم المقريزي أهل الدولة وأهل اليسار من التجار. بينما تعاني بقية الطبقات وهي: الباعة من متوسطي الحال من التجار، أصحاب البر ويلحق بهم أصحاب المعايش وهم السوقة، ثم أهل الفلح والزراعات، والحرث سكان القرى والأرياف، وطبقة الفقراء من أهل العلم والفقهاء والكثير من أجناد الحلقة (العساكر)، وأصحاب المهن وأرباب الصنائع والأجراء، ويعيش أصحاب الحاجات والمسكنة من الشحاذين الذين يتكففون الناس حياة الذل والمشقة البالغة والفقر المدقع.

لقد كان فكر المقريزي الاقتصادي ذا سمات علمية تجريبية ونظرية فكرية متميزة، معبراً عن حال وأوضاع أمثاله من الكتاب والفقهاء وطلاب العلم المبعدين عن السلطة والنفوذ، يكدحون في سبيل العيش والعلم، ولا يحصلون إلا على القليل لأن الدولة القائمة على الإقطاع العسكري كانت حريصة على سحق تطلعات هؤلاء السياسية، بوضعهم في شروط اقتصادية صعبة كي يسيروا في ركابها، فتستوعب القليل منهم في مراكز الإفتاء والقضاء والتدريس وفي الدواوين، ليكونوا لها أعواناً ومنتجي ثقافة ذرائعية تبريرية لإدامة هذا الشكل المتخلف والاستبدادي العسكري، يمتص فائض القيمة ولا يقوم بدوره الجوهري في تجديد الإنتاج الاجتماعي الذي هو أساس الحياة الاجتماعية.

إن الفكر الاقتصادي الاجتماعي كان فرعاً متميزاً من النسق الثقافي العربي الإسلامي. وكان بموضوعه وإشكالياته المعرفية خارج إطار الإشكاليات العامة للنسق التأسيسي، إلا أن التراكم الثقافي وتدهور الأوضاع السياسية والاقتصادية في الوطن العربي والانكماش والتقوقع مع سيطرة الإقطاعية العسكرية العثمانية واحتلالها للأقطار العربية، والذي ترافق مع نمو ونهضة أوروبا الغربية منذ القرن الرابع عشر الميلادي، وسيطرتها التدريجية على طرق التجارة العالمية وبخاصة بعد اكتشاف طريق رأس الرجاء

[٢٤٦] نفس المصدر، ص٦٦.

الصالح والدوران حول أفريقيا للوصول إلى الهند والصين وشرق آسيا، ثم اكتشاف القارة الأمريكية، مما زاد في العزلة والانكفاء والعودة إلى الاقتصاد الطبيعي المغلق، والتفتت الاجتماعي العشائري والطائفي والمذهبي. فكأن الفكر قد اقتدى بدورة الاقتصاد ليعيد إنتاج نفسه دون توسع أو ابتكار للحفاظ على هوية باتت موضوع شكوك كثيرة، إلا أنه غير قادر على تجاوزها، فهو أسير التقاليد الراسخة والأمجاد الماضية، والواقع المتردي. فليس أمامه سوى الانخراط في إشكالية ثقافية لفظية بائسة، تستمد من اللغة مادتها وأساليبها الإنشائية ظناً منه أن عبقرية الأمة في لغتها وحسب، وفيها يجب إن يكتشف ذاته من جديد. وقد طبعت هذه السمة الفكر العربي الإسلامي طوال ما سمي بعصر الانحطاط وحتى النهضة الحديثة التي لم تستطع الفكاك من تأثيراتها الأيديولوجية.

إن النسق الثقافي العربي الإسلامي المؤسس وأزمانه المتداخلة، ظل منفتحاً على الوقائع والتطورات الجارية في المجتمع والعالم، وعلى التراث الفكري العالمي، مؤثراً ومتأثراً، لأن أهدافه وغاياته كانت اكتشاف هذا العالم، واستنباط القوانين التي تحكمه وفقاً لإرادة الله، واكتشاف الإنسان الخليفة في الأرض [مؤهلاته وقدراته وعمله ووضعه في مستوى المسؤولية التي أنيطت به؛ إعمار الأرض وإدارة شؤونها، بناء الدول والجماعات وتطويرها ووضع الشرائع والقوانين وفق المواثيق المعقودة مع الله، من أجل خير الإنسان وسعادته، حريته وأمنه والحفاظ على حياته وضمان حقوقه التي أعطيت له .بموجب الشرائع الموحى بها من الله، واكتشاف العقل الإنساني؛ قوانينه وأدواته المعرفية ومناهجه، العقل المنظم والمدبر والفاعل الذي هو العنصر الأكثر ارتباطاً بالله في الكون الإنساني، فهو النور وهو القدرة وهو الإنسان كنوع حيواني متميز، خصه الله به ليكون خليفة]. إن العقل الفعال ليس جوهراً مفارقاً إلهياً خالداً سوى أن هذا العقل الفعال هو الجانب الاجتماعي فيه، وإنه ليس سوى العقل المدني والمجتمع وبالتالي فإن الاكتمال الروحي ليس سوى علاقة الفرد بالعقل الفعال بالطبقة الاجتماعية فيه أي بالمدينة والمجتمع المدني.[٢٤٧]

[٢٤٧] ابن رشد بين العقلانية والأيديولوجيا، الدكتور نايف بلوز، مجلة عالم المعرفة، مصدر سابق،عدد ٤، ١٩٩٩.

هذه المقاصد والغايات طويت، وغُيِّب الإنسان والعقل بعد الانقطاعات والشروخ التي مزقت الدولة والثقافة والمجتمع للأسباب التي تحدثنا عنها سابقاً. فأعلن موت الإنسان العاقل الفاعل والخالق لأعماله والحامل لمسؤولياته، واستعيض عنه بإنسان مسلوب الإرادة والحرية والعقل، خاضع لأوامر خارجية، الله والأمير والسلطات المعرفية التي أعطت لنفسها الحق الكامل بوضع هذا الإنسان تحت الوصاية والرعاية، لأنه قاصر بالفطرة عن القدرة على العمل، مخالفة بذلك النص القرآني الذي جعل الإنسان خليفة عاقلاً وفاعلاً ومسؤولاً، والرسول مذكراً "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر" (الغاشية، ٢١)*. "وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة، ٣٠).

لقد أصبح هدف الثقافة ترويع الإنسان وتخويفه وإخضاعه وترويضه للعيش في ظل الدولة المستبدة والأمراء المتغلبين، فطويت صفحة الثورة والمقاومة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومجاهدة الظالمين الجبارين التي انتعشت في مواجهة الغزو الصليبي والمغولي وعبرت عنها الخطابة السياسية والدينية والشعر الحماسي والغنائي والفتاوى الجهادية وكتب السير والمغازي والملاحم الشعبية (قصة الملك سيف بن ذي يزن، والملك الظاهر بيبرس، وتغريبة بني هلال، وألف ليلة وليلة)لتحل محلها كتب التراجم والشروح والمواعظ المذكرة بالماضي والممجدة له والمحذرة من التجديد ومن الثورة ومن الإبداع.

التصوف -ثقافة الأزمة

إن الثقافة الصوفية العرفانية التي تصدرت الثقافة في هذا العصر لهي خير شاهد على

* إن البحث عن الإنسان الكامل عند ابن عربي ،هو بحث في الله، وليس عن الإنسان ، لأن الإنسان الكامل هو تجلي الله لذاته في صورة كاملة يعرف بها ذاته، وهو الإنسان القطب_الصوفي الذي وصل أعلى درجات المعرفة العرفانية، ولكون الإنسان الكامل على الصورة الكاملة، صحت له الخلافة والنيابة عن الله في العالم، فهو روح محض وعقل محض، لا يجمعه مع الإنسان العادي إلا الاسم، وأصبح هدف الثقافة تشييع الإنسان الكادح العامل وإعداده للموت بدل أن يكون هدفها تفعيل وتشغيل هذا الخليفة في الأرض ليكون جديراً بهذا اللقب.

فناء الإنسان في الله، محو شخصية الإنسان للخلاص من أعباء الوجود الشاقة في عصر مائج بالكوارث على جميع الأصعدة، والتوحيد في الهوية بين الله والإنسان (الله في جبتي كما قال الجنيد)،

أنا من أهوى ومن أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرته أبصرتني   وإذا أبصرتني أبصرتنا

كما يقول الحلاج، وكما كتب ابن عربي فيما بعد عن وحدة الوجود والإنسان الكامل والقطب الرباني الذي هو مثل الإمام عند الشيعة الاثني عشرية إلا أنه إنسان لا يشترط فيه النسب النبوي**. والولي القطب مثل أنبياء بني إسرائيل عند ابن عربي، مستودع العلم وكاشف الحقيقة وحافظ الشريعة.

إن هذا التوحيد لا يعلي من شأن الإنسان كثيراً، بل هو سلب محض لعقله ولقدراته، وتجريد له من الشخصية والتكليف والفعالية العملية والنظرية، والحرية والمسؤولية، وهروب من مواجهة الواقع إلى عالم من نسيج الخيال والأوهام والأحلام، ترتاح فيه النفس ويسكن إليه العقل، الذي لم تعد مهمته التفكير واستنباط القوانين وبناء العلم، بل جهاد النفس ورياضة الروح لتحل ساعة الوصل ولقاء الحبيب، الذي هو الله، في لحظة إشراقية، حدسية، تستبدل التوتر النفسي والعمل العقلي والتفكير النظري وفحص المعطيات واستجلاء البراهين وتركيب القضايا والعودة إلى الطبيعة والعالم لتمحيص النتائج واستخلاص القوانين، تستبدل كل ذلك بالتسليم الكلي وانتظار اللحظة الحدسية الإشراقية للرؤية وحلول النور واكتساب العلم اللدني الذي هو الكشف الاستشراقي المتعالي الذي لا يبحث إلا عن الخلاص الفردي.

هذه ثقافة مأزومة أفرزتها الانهيارات الفاجعة في الدولة والاقتصاد، والمجتمع، فكأن

** في كلامه عن علم التصوف في المقدمة يقول ابن خلدون عن التشابه بين الشيعة الإمامية والإسماعيلية وبين المتصوفة: "فأشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القول بالقطب ومعناه رأس العارفين، يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان، وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في كتاب الإشارات في فصل التصوف منها فقال: [جل جناب الحق أن يكون شرعه لكل وارد أو يطلع عليه إلا الواحد بعد الواحد، وهذا كلام لا تقوم عليه حجة عقلية] ثم قالوا بوجود الأبدال لهذا القطب كما قال الشيعة في النقباء" المقدمة، ص٤٧٢_ ٤٧٣. والتقى الصوفية مع الشيعة في العرفان والتأويل والفتح.

كل شيء قد انقلب إلى عكسه كما قال ابن خلدون في مقدمته: "هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذا المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيَّف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها وجاء للدول على حين هرمها وبلوغ الغاية من مداها فقلص من ظلالها وفل من حدها وأوهن من سلطانها وتداعت إلى التلاشي والاضمحلال أموالها وانتقض عمران الأرض بانتقاض البشر، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن، وكأني بالمشرق قد نزل به مثلما نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"[٢٤٨].

إن فلسفة العمل القرآنية التي أناطت بالإنسان الخليفة إعمار الأرض وإدارة شؤونها من أجل إظهار ملكوت الله وتحقيقه في مظاهر ملموسة. إنما هي فلسفة الإنسان "من يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره"، "وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون". الإنسان الذي يعمل ويكدح ويسعى، وهي مفردات قرآنية، من أجل تحقيق ذاته وجوهره فإذا تخلى عن العمل والنظر، وهو التفكير والتفكر، لإنتاج المعرفة، وانصرف للتأمل والسكينة وانقطع للعبادة وزهد في الحياة وجعل همه الرياضة الروحية للوصول إلى لحظة إشراقية يتذوق فيها طعم المشاهدة والرؤيا كما يقول المتصوفة. فإنه يكون قد انحرف عن الميثاق الذي أعطاه الله لخليفته في الأرض، وهو ميثاق مؤسس على توازن محسوب بين العبادة والعمل، إذ العمل والكسب هما معيار فاعلية الإنسان ومسؤولياته، وبهما تتجلى قدرة الخلق والإبداع، وبالنظر والتفكر يصبح الوجود قابلاً للمعاناة على أمل التحرر والخلاص من الكبد والمشقة في العالم في حركة دائمة وتوتر لا ينقطع بين المعاناة والأمل، بين المطلق والجزئي، وبين الحقيقة والوقائع الجارية.

فالتصوف هو انقطاع عن العيش وفق الشروط المعطاة (المادية والمعنوية) ومحاولة

[٢٤٨] المقدمة، ص٣٢_ ٣٣. دار إحياء التراث العربي، لبنان.

خلق واقع متخيل، يمكنه أن يجعل عبء الوجود الباهظ في أوضاع صعبة مقبولاً، تطلعاً إلى الفوز بلحظات أفضل وأكثر أمناً [وغاية أهل العبادات..أنهم يأتون بالطاعات مُخلَصَة من نظر الفقه في الأجزاء والامتثال، وهؤلاء يبحثون عن نتائجها بالأذواق والمواجد.. التي تحصل عن المجاهدات ثم لهم في ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم.. فلهذا اختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه. وصار علم الشريعة على صنفين، صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها والكلام في الأذواق والمواجد العارضة، وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق.. فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم.. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط..

وليس البرهان والدليل بنافع في هذا الطريق رداً وقبولاً إذ هي من قبيل الوجدانيات..][249] هكذا يعرض ابن خلدون وفي فصل مسهب عن علم التصوف في مقدمته، أركان ومناهج المتصوفة، مفرقاً بين أصحاب الحلول ووحدة الوجود مثل السهروردي وابن عربي وابن سبعين. وبين المتصوفة كجمهور وثقافة مؤسسة على النسك والزهد والمجاهدة الروحية مع البقاء في إطار العقائد الإسلامية السنية الأشعرية.

إن الجانب الاجتماعي من ثقافة العرفان التصوفية هو الأهم. إذ أن التصوف بقدر ما كان خضوعاً واستكانة للتطورات الحاصلة في السياسة والاقتصاد وهروباً من المواجهة، واعترافاً بالعجز أمام تيار الحياة الصاخب ونكوصاً إلى الذات، وإلى الله، للخلاص الفردي. فإنه كان حركة احتجاج وتمرد ضد تحالف الفقهاء مع الدولة الظالمة والمتغلبين المستبدين وضد السلطة المعرفية التي ادعاها الفقهاء لأنفسهم، وجعلوا الدين نصوصاً جامدة وأحكاماً صارمة وعبادات شكلية، وصوروا الله سلطاناً جباراً قاسياً، يعاقب ويدمر، يعاضد سلطة الدولة والأمراء الإقطاعيين في سحق الإنسان وترويضه ليكون عبداً في دولة لا تعترف له بأية حقوق. كان التصوف بهذا المعنى خرقاً لنظام

[249] المقدمة، ص٤٦٧ _ ٤٧٥.

الفكر الأصولي السائد، بإعادة الاتصال بالله عن طريق العبادة والرياضة الروحية خارج أحكام الفقهاء وعلم الكلام والأصول. الاتصال المباشر والحضور وتلقي النعمة والمشاهدة والرؤيا والتمتع بالحب والأمن والرحمة، التي ضاعت من الإنسان في إطار الدولة الظالمة. العودة إلى حضن الإله الأب الرحيم الرحمن، وطلب العون والمدد منه[٢٥٠] كي تحل عليه النعمة ويحصل على الأمن والراحة.

فالتصوف إذن كان كعبادة ورياضة روحية ضد تصلب العقيدة واغتراب المؤسسات، وصرامة الأحكام، عبادة شعبية اخترعت رموزها وأساطيرها واغترفت من مخزون الأنبياء الشعبيين المتوارث منذ الميثيولوجيات القديمة لبناء نظامها الخاص على طريق الوصول إلى الله. ثقافة الأيام الصعبة لمواجهة الكوارث والانهيارات واستعادة الإنسان لذاته، للعيش في شروط التدهور الحضاري والسياسي والتغلب على الاغتراب والتشيؤ. ولعب الأقطاب ومؤسسو الطرق الصوفية دوراً ملموساً في مقاومة السلاطين الظالمين، وتطوعوا للقتال ضد الغزاة الصليبيين والمغول الذين هاجموا الوطن العربي والبلاد الإسلامية، أمثال الشيخ أحمد البدوي والشيخ رسلان الحراني.. ويوسف بن تاشفين مؤسس حركة المرابطين في المغرب وغيرهم.. فأصبحت رباطات المتصوفة مراكز للعبادة والجهاد في الثغور والعواصم وفي أواسط البلاد.

وقد تلاشى هذا الجانب الجهادي المقاوم، والثقافة المكافحة، بعد السيطرة العثمانية، ليعود التصوف ويصبح حركة دراويش، تعتمد على إعانات السلاطين والأمراء والتجار وصدقاتهم، الذين بنوا الزوايا والتكايا والخانقهات، ليعيش فيها هؤلاء تحت زعامة شيخ الطريقة أو أحد تلاميذه، وأصبحت المناصب وراثية، وتمتع أفرادها بالامتيازات وحازوا الإقطاعيات وأداروا الأوقاف. وبرزت المقامات والأضرحة، التي توافد إليها الناس الفقراء طالبين المدد والغوث لمواجهة أعباء الحياة وتعديات العساكر والسلاطين، وأصبح التصوف بشاراته وأعلامه وطرقه وأعياده أحد المؤسسات النافذة في المجتمع،تشارك مع المؤسسات الأخرى في إنتاج ثقافة اغترابية مشابهة للثقافة الفقهية، ومغرقة في شكلياتها وفي وسائلها تعتمد على التلقين والترديد وحفظ الأناشيد والأوراد، والإيقاعات والرقص، بعيداً عن المجتمع ومشاكله وهمومه، متواطئة مع

---

[٢٥٠] نذكر في هذا الصدد، صيحة المتصوفة في حالة الوجد (مدد، مدد.. الغوث، الغوث).

السلطات الحاكمة المستبدة. متحيزة إلى جانب العقل المستقيل، غارقة في الممارسات الشكلية، ومساهمة في تعميق أزمة الثقافة العربية الإسلامية .

إحياء علوم الدين ونهاية العقلانية

على الرغم من أن السياسة محيطة بالدين وشكلت مضامينه ودفعت إلى الانشقاقات ونشوء الفرق الدينية، منذ القرن الأول الهجري بعد وفاة الرسول، فإن الثقافة السياسية ظلت محجوبة ومغمورة بالفكر الديني. وتتكلم بلغة الدين، ولم تصبح فرعاً مستقلاً له موضوعه وطرقه ومناهجه واقتصرت الأبحاث فيها على كتب الآداب السلطانية، والقصص المترجمة عن الفارسية والهندية (مثل كليلة ودمنة) والمواعظ والخطب والرسائل الإدارية والأمثال والحكم المقتبسة من الثقافات القديمة، أو المتوارثة عربياً.

ولم تستطع المؤلفات الفلسفية في السياسة لأرسطو أن تحدث قطعاً معرفياً جذرياً مع هذه الثقافة السياسية المتوارية خلف الأحاديث النبوية والآثار والمواعظ والاعتبار التي دونتها كتب التاريخ والحديث والموسوعات الأدبية. وإن كانت قد نقلت البحث في السياسة من الدين إلى الفلسفة، فأصبحت السياسة فرعاً من الفلسفة. إلا أنها لم تغن الفكر السياسي العربي الإسلامي لأنها اقتصرت على ترديد مقولات المعلم الأول، ولم تتخطاه لتأسيس فكر سياسي جديد وثقافة سياسية تلبي حاجات المجتمع والإنسان في دولة الخلافة العربية.

إن لبوس السياسة لبوس الدين والتستر خلف إشكاليات العقيدة، وبروزها أيديولوجياً كثقافة منشقة (فالسياسة في الدين لا تنال بغير الدين كما قال الجاحظ). قد أسس لملابسة تاريخية ومفارقة كبرى في الثقافة العربية الإسلامية. وهي أن الإسلام دين ودولة، مع أن مجال السياسة كان متميزاً ومنفصلاً عن الدين. فهو مجال المصالح الاجتماعية والطبقية والصراعات من أجل النفوذ والسلطة والاستيلاء على الدولة*، يستخدم الدين كأيديولوجيا تتكلم بلغته ومفاهيمه ونظامه للتمويه على أهدافه

* وقد تحدث عنها ابن عمر عندما أشار إلى بغلات معاوية الشهب رامزاً إلى السلطة التي يتصارع عليها المتصارعون وكذلك فعل الحسن البصري وهو يتحدث عن الحجاج وأبناء المهلب وولاة العراق والمشرق أو عن عبد الملك بن مروان، وسماها ابن خلدون في مقدمته الملك العضوض.

وغاياته[٢٥١].وقد أدت هذه الملابسة إلى غياب الثقافة السياسية، كفلسفة للدولة واستراتيجيات للسلطة، ونتج عنها تواطؤ تاريخي وفكري أزاح السياسة إلى اللامفكر فيه، وجعل الفلسفة في تبعية مطلقة للعقائد الدينية السائدة، وأضاع الفرصة لتأسيس علم سياسي موازٍ للعلوم الفقهية الأخرى ومتميز عنها بدلالاته وموضوعاته مما كان سيغني الثقافة العربية الإسلامية ويشكل قطعاً معرفياً مع الأيديولوجيا السائدة، ويغير اتجاهاتها، ويعيد للعقل اعتباره بالقدرة على إنتاج معرفة موضوعية خارج الإطار الفقهي الأصولي. ويفتح الباب واسعاً أمام نظام فكري جديد، لأن أي انحراف وتحول في فرع ثقافي سيكون له أثر ثوري على الثقافة كلها، وإعادة انتظامها وفق آلياته ومفاهيمه.

إن كل عصر من عصور التاريخ كما يقول يونغ يشبه بروح فرد من الأفراد فهو يصطبغ بموقف شعوري خاص به ومميز له. فهو يحتاج إلى تعويض ما يمكن أن يؤديه اللاشعور الجمعي له ويتجلى ذلك في أن يسكب شاعر أو نبي الأمور الغوامض الكامنة في موقف العصر في قالب تعبيري، ويكشف بالصورة أو بالفعل ما ينتظره الجميع[٢٥٢]. وهذا ما كان أكده هيغل حول مكر التاريخ الذي يجسد مقاصده الغامضة في شخصيات ذات خصوصية فريدة، تتحقق في أفعالها تلك الأهداف الخفية التي لا تفصح عن نفسها إلا في النهاية. وشخصية العصر الثقافية العربية الإسلامية كانت أبو حامد الغزالي، الذي شكلت مؤلفاته الكثيرة وأفكاره ومنهجيته روح هذه الثقافة في عصر دمرت فيه دولة الخلافة وتمزقت إلى دويلات وإمارات متنازعة، وشهد الغزو الصليبي الأوروبي للوطن العربي وتفتيته إلى شيع وطوائف وأقوام وعشائر متصارعة، ودمار الاقتصاد التجاري الدولي وتحوله إلى اقتصاد شبه طبيعي، إقطاعي، عسكري، فأكمل أبو حامد الغزالي الحلقة وسد الأبواب والنوافذ كي يحافظ على ما تبقى من اعتبار وهيبة للإرث الفكري والتاريخ المجيد والثقافة الأصيلة، مخلفاً العقل وراءه جثة بلا روح ولا قدرة ولا استطاعة. فالرياضيات آفة ليس في ذاتها بل لأنها من مبادئ العلوم، التي

[٢٥١] راجع كتابنا (الدولة العربية الإسلامية_الدولة والدين، بحث في التاريخ والمفاهيم) الصادر عن دار الأهالي، دمشق ١٩٩٧.

[٢٥٢] الإنسان والحضارة رالتحليل النفسي، ويلهلم رايش وآخرون، ترجمة أنطون شاهين، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٥، ص٤١.

هي الشر كله، والفلسفة هي أس البلاء وأس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء، ويخرجهم من المدارس، ويبعدهم ويعاقب على الاشتغال بفنهم كما يقول ابن الصلاح الشهرزوري، والعلوم الطبيعية زائدة ولا لزوم لها لأنها لا تفيد في شيء، وتهدد عقيدة الأمة، فالحاضر لم يعد يدفع إلى المستقبل بل يحيل إلى الماضي ويخلق حوله هالة من القداسة والأسطورة، إذ الأمل كله مرتبط ببعث هذا الماضي لضمان المستقبل، إذ الحاضر عاجز عن إمكانية تهيئة الشروط المطلوبة لتجاوز الأزمة المزمنة التي تعاني الأمة منها، فغربة الإنسان عن تاريخه ذاك الذي جعلته المنظومات التاريخية، الروايات والأسانيد، أشياء بلا ذاتية خاصة، حولت التاريخ إلى رموز، وميثيولوجيا دون أن يكون قادراً على تجسيد حياة الأبطال العباقرة الذين صنعوه.

فقد أصبح نظام الفكر الذي شيده الغزالي هو العتبة المعرفية التي أسست لثقافة اتسمت باللاعقلانية والتقليد وتقديس الماضي، وإعلاء شأن العلوم الدينية على حساب علوم الطبيعة والرياضيات والمنطق والفلسفة، بجعلها الأساس في التربية والتعليم، ومرجعية تحدد صحة وشرعية الإنتاج الثقافي في الميادين الأخرى.

إن نظام الفكر هذا قد تشكل من مزيج من العرفان الصوفي والفلسفي البرهاني، والكلامي السجالي، والخطابي البياني، والأصولي الفقهي مستنداً إلى العقيدة الأشعرية في التوحيد والصفات والأفعال والكسب، فكان خاتمة تراجيدية للثقافة العربية الإسلامية، وتشييعاً للعقل بعد اغتياله، والثأر منه في معركة افتتحها الأشعري واختتمها الغزالي، ولم تزل آثارها تتردد حتى العصر الحاضر.

تحدث في كل نظام فكري تحويلات وانكسارات، والتواءات وانزياحات عن المجرى العام للتيار الرئيسي، فتبرز تناقضاته وتعارضاته، واختلافاته التي تتطلب الإجابة الصحيحة عليها، وتكون الممارسة والنشاط الاجتماعي في المجالات السياسية والاقتصادية، امتحاناً وتجربة لاختبار مدى صلابتها وكثافتها، والتراكم الثقافي والعلمي دافعاً لجعلها مسألة راهنة، إذ تشكل عقبة أمام تقدمه وتطوره.

وإذ تصبح عصيَّة على الحل في إطار الإشكالية والتقاليد السائدة، فإن نظام الفكر

المأزوم يعمل بصورة علنية وسرية للالتفاف عليها، إما بتطوير أساليب وتقنيات جديدة، وإما باختراع وسائل خاصة، تتضمن الحفاظ على جوهره وعناصره الرئيسية ومقوماته العامة، التي تشكل حقيقته المطلقة، التي لا يتطرق الشك إليها، وبما أن الفشل والإخفاق سيوصلانه إلى العجز التام عن الوصول إلى الحل الصحيح في إطار مفاهيمه ومناهجه السائدة. فإن البحث عن السيرورات الأخرى، الأيديولوجية والذرائعية للدفاع عن هويته، سيوصله إلى التاريخ الذهبي المتخيل، علمه يجد فيه وفي نصوصه الملتبسة ما يتوسل به لملء الفراغات والفجوات التي تقطع وتفصل بين موضوعاته المتعارضة.

ووحدة نظام الفكر هي هذه السلسلة من الانقطاعات والصدوع، والاتصالات والانعطافات، وما إن يتم إحراز تقدم في فرع ما حتى يتأثر مجمل النظام به، فإما أن يفجره، ويؤسس لنظام جديد، أو أن يكون حافزاً لتحسين أدائه فحسب. وبومة منيرفا لا تطير إلا في الغسق كما قال هيغل، إذ يأتي الفكر متأخراً عن التطورات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية بعد أن تكون قد تطورت جميع الجوانب المادية والروحية، ونضجت في الممارسة، وتحققت كواقع عقلي وملموس. وعندها فحسب ينهض نظام الفكر لتثوير مفاهيمه ومناهجه لتكون قادرة على الاستجابة لهذه المستجدات. فنظام الفكر الديني، الميثيولوجي، قد غير من مرجعياته، وأصابته التواءات وانحرافات كثيرة، حتى صار قادراً على التلاؤم مع المتغيرات الجارية في بنية المجتمعات المختلفة، التي شكل فيها هذا النظام مجمل ثقافات العالم القديم والوسيط منذ انفصال الفلسفة عن الدين في اليونان، إلى عودة الفلسفة لتحل محل الدين في العصر الهيلينستي، والمرحلة الرومانية، الفلسفات الرواقية والأبيقورية والأفلاطونية المحدثة، والأفلوطينية. ثم كانت الانزياحات نحو الدين في المسيحية والإسلام، ثم الانحياز إلى الفلسفة، التي ظهرت مجدداً وكأنها عودة لدمج العقل والميثيولوجيا لتلبية الحاجات الروحية والثقافية للدول الإمبراطورية الجديدة.

لقد حدث مع الإسلام انقطاع في بنية النظام الفكرية، سببت ردود فعل متنوعة، كي يصلح النظام نفسه لمواجهة أزماته المتلاحقة، وحدثت الصدوع من جديد، ونشأت المذاهب والطرق والجماعات المختلفة التي عجلت في تفجير النظام وتغيير

سلطاته المرجعية. مستخدمة الفلسفة من جديد لإعادة الحيوية إليه ملائمة معتقداتها مع التطورات الحاصلة في الواقع الاجتماعي. فنشأت المحاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين، أو لإنشاء دين فلسفي فطري، كما حاول ابن الطفيل في قصة (حي بن يقظان) في القرن السادس الهجري، الثاني عشر الميلادي. متجاوزاً المرجعية الدينية إلى المرجعية العقلية، ليجعل[٢٥٣] العقل والفطرة مرجعين بديلين أو متممين، أو بإنشاء فلسفة دينية كما حاول الفارابي وابن سينا بإحياء الفلسفة المشرقية الإشراقية القديمة مستفيدين في الوقت نفسه من الفلسفة اليونانية لجعل النظام أكثر معقولية، لاهوت ديني فلسفي، وكان ابن رشد هو الأكثر ثورية في هذا المجال إذ فصل بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية لصالح حقيقة عقلية إلا أن ما كان يجري في الواقع كان أعمق وأوسع من هذه الالتواءات والانكسارات التي لم تكن بقادرة على الاستجابة له بشكل صحيح، ولا استيعابه ودمجه في بنائها مما كان يعمل على تدميرها، فالحقائق الدينية مختلفة من حيث الجوهر عن الحقائق العلمية موضوعياً ومعرفياً كما كان ابن رشد قد أكد من قبل، إن لكل منهما مجاله الخاص بل ومنهجه، فلا يمكن الجمع بينهما إلا بطمس خصائص وحدود كل منهما، وبالتالي اللاعلم.

ولم تؤد قطيعة إبن خلدون المنهجية والموضوعية في [مقدمته] التي يتجاوز فيها التاريخ التقليدي الذي كان سائداً في تدوين الأخبار وتأليف الموسوعات التاريخية، لتأسيس علم التاريخ على قواعد وقوانين عقلانية، إجتماعية وطبيعية، وليكتشف علماً جديداً هو العمران البشري والإجتماع الإنساني، علم الإجتماع الذي أعاد تأسيسه، دوركهايم وماكس فيبر في القرن التاسع عشر.

لم تؤد هذه القطيعة وهذا الاكتشاف والإنحياز إلى دراسة الظواهر الإجتماعية .بمنهجية استقرائية تجريبية طبيعية وعلمية إلى ثورة منهجية ثقافية وفكرية عربية وإسلامية، كما حصل في أوروبا الغربية، بعد كتاب، الأورغانون الجديد لفرانسيس بيكون والفلك الجديد لكوبرنيكوس.

ثقافة السيف والقلم

ثقافة السيف والقلم إنحياز وانعطاف في النسق الثقافي العربي بعد عصر التأسيس والتدوين، وانكفاء وانغلاق نظام الفكر الفقهي الكلامي على العقل وعلى الواقع، صدع لمقاومة سيطرة السلفية الأصولية والإقطاعية العسكرية بعد انهيار دولة الخلافة المركزية وسيطرة الجيش المرتزق على مقدرات الأمور السياسية والاقتصادية والإدارية (الأتراك، الديلم، السلاجقة) وقد تمثلت بالحركة الشعرية الحديثة التي أسس لها أبو تمام والبحتري وأكملها المتنبي وأبو العلاء المعري، وجوهرها الجمع بين القصيدة العربية الجاهلية في أرقى نماذجها في شعر المعلقات، والمعاني الجديدة في عصر انهارت فيه منظومة القيم الأخلاقية العربية التي جمعت بين الفروسية العربية والإسلام المجاهد بقيادة النبي محمد والخلفاء الراشدين من بعده، وعصر الفتوحات، انهارت بسبب الضغوط السياسية والاقتصادية وصراعات العساكر المرتزقة والأرستقراطية العشائرية والدينية والشعوبية، وتردي الأوضاع الاجتماعية وسيطرة المؤسسة الفقهية على إنتاج الثقافة.

فهي عملية نقدية في الشكل والمضمون للمدرسة الشعرية الشعوبية التي تألفت حول الشعراء المحدثين أو المولدين (أبي نواس الحسن بن هانئ، والحسين الضحاك_الخليع، وبشار بن برد، وأبي العتاهية، وسلم الخاسر، وإبان اللاحقي، ومسلم بن الوليد) الذين تأثروا بالقصيدة الفارسية، والحركة السياسية المناهضة للعروبة، وجعلوا الأغراض الشعرية تدور حول مجالس الخمر والأنس والطرب والغواني والرقص والمديح والهجاء، للتكسب والتسلية، مديح منظومة أخلاق جديدة تمجد الانخلاع والصعلكة والشخصية الفوضوية المتمردة على المجتمع، وهجاء منظومة الأخلاق العربية: المروءة والشرف والغيرية والفضيلة والكرم ونصرة الضعيف وإغاثة الملهوف والتضامن الاجتماعي والفروسية والالتزام بالدفاع عن الأرض والعرض، والفخر بالعروبة والإسلام.[٢٥٤]

---

[٢٥٤] قصيدة أبي نواس التي مطلعها:

عاج الشقي على رسمٍ يسائله ورحت أسأل عن خمارة البلد
تبكي على طلل الماضين من أسد لا در درك قل لي مَنْ بنو أسد
ومن تميم ومن عكل ومَنْ يَمن ليس الأعاريب عند الله من أحد

إذن ثقافة السيف والقلم هي تجاوز لهذه الحداثة الشعرية المتلبسة لبوس السياسة والمعارضة الدينية، والتي تعكس أيديولوجيا الأرستقراطية غير العربية والمثقفين الشعوبيين، لتقويض السيطرة العربية على الخلافة والدولة (البرامكة والحركة الشعوبية من حولهم، وحركة الزندقة التي ترتبط بهم، وآل سهل، وآل طاهر من بعدهم..) تجاوز وتطوير، قطع في المضمون وتطوير في الشكل، نفي وتركيب وتجديد، بإعادة صياغة منظومة أخلاقية عربية إسلامية، تتضمن المنظومة السابقة وتضيف إليها المهمات الجديدة، الدفاع عن الدين القويم وعن العروبة، تمجيد الفروسية العربية الجاهلية ، ويمكننا هنا أن نشير إلى عمل أبي تمام [بجمعه لديوان الحماسة] وعمل البحتري [بجمع ديوان حماسة خاص به] كتأكيد على هذا الاتجاه، وترسيخ لهذه الثقافة بإعادة مثل الفروسية العربية الجاهلية والإسلامية والتركيز على منظومة قيمها وبعثها وتجسيدها في الممدوحين العرب وتطويع اللغة الشعرية والأساليب التعبيرية الفنية للمحدثين الشعوبيين لتكوين لغة شعرية تستجيب لأغراض الثقافة الجديدة، التي ظهرت وكأنها تأسيس جديد لثقافة مقاومة من أجل استعادة وحدة الدولة وهيبة الخلافة والقيادة العربية، والوقوف في وجه الغزو الصليبي والمغولي وسيطرة العساكر المرتزقة على الخلافة، الجمع بين الحكمة اليونانية والمثل الأعلى العربي كما نقرؤه لدى المتنبي شاعر الفلاسفة، والمعري فيلسوف الشعراء. الفارس المقاتل والشاعر المتفوق هما الشخصيتان الأبرز الذان يشكلان نموذج البطل في هذا العصر. يقول المتنبي:

حتى رجعت وأقلامي قوائل لي   المجد للسيف ليس المجد للقلمِ
فاكتب بنا أبداً بعد الكتاب به   فإنما نحن للأسياف كالخدمِ

فالمتنبي هو العَلَم الذي أرسى قواعد ومبادئ وأسلوب الحركة الشعرية هذه، وديوانه لغة ومضموناً وأشكالاً قد أسس لمدرسة شعرية اجترحت لها مثلاً أعلى وهو الجمع بين الثقافة والمقاومة (القلم والسيف) وأعادت رسم صورة الفارس العربي الجاهلي الشاعر والمقاتل. فسيف الدولة الحمداني هو الجانب الآخر، الفارس المقاتل من المتنبي الشاعر ففي قصائده فيه تكاد تحس باندماج الشخصيتين، فينسى المتنبي نفسه وهو يمدح سيف الدولة فيمدح نفسه، فكأنه قد تجسد معه في شخصية واحدة تقول الشعر وتقاتل. فاللفظ والمعنى قد أصبحا هنا إقنوماً كلمة لوغوس، تخلق، وتعبر مجسدة لكل القيم:البطولة والتضحية وإصلاح شأن العرب والتحرر من سيطرة الجيش المرتزق،

وإعادة الخلافة العربية إلى سابق عزها. فالألفاظ الجزلة الرنانة ذات الجرس الموسيقي تتحرك وكأنها القلم وقد صار سيفاً يقطع الرؤوس ويجز الأعناق، ويجعل المعاني حركة داخلية للألفاظ تتجاوز الحروف لتصير رموزاً محملة بشحنة تفجرها في أذن المتلقي فيقر في صدره وفي سمعه عاطفةً وحماساً واستعداداً بل وعشقاً لهذه الجملة الشعرية المعجزة.

إلا أن الفروسية الجديدة كما نتحراها في شعر أبي فراس الحمداني هي فروسية قبلية، أفقها وقيمها لا ترتقي إلى مستوى الفروسية العربية الجاهلية التي أسست منظومة من القيم والمثل على مستوى التحالفات القبلية التي توطدت وشكلت مهداً للإسلام.. وهي لذلك لم تستطع إنتاج ثقافة قومية أو أن تشكل مهداً لتحالف جديد يخترق الشروط الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي حددت مهمتها ووظيفتها كثقافة مقاومة قبلية، فتحولت بعد المؤسسين إلى ثقافة شكلية لفظية، اللفظ فيها أسمى من المعنى، ومظهر الفروسية أهم من مضمونها القتالي والقيمي. . فعادت إلى طبقات النسق الثقافي السائد وترسبت في شقوقه مع حاملها الاجتماعي بعد فترة ازدهار في مواجهة الروم والصليبيين ثم سقطت في المواجهة الاستراتيجية أمام الجيوش المحترفة من المماليك.

فحيص_بيص (سعد التميمي، ت٥٧٤هـ، ١١٧٩م) الفقيه الشافعي الجدلي الذي تحول إلى شاعر وأراد أن يصبح فارساً دون أن يكون قادراً على ذلك كان يلبس لباس الفرسان عندما يحضر لمقابلة أولي الأمر في بغداد، فكان الناس يهزأون ويسخرون منه.

أما كشاجم الكاتب والشاعر والأديب والجندي والمهندس المتوفى سنة ٩٧٠م من كتاب الإنشاء والشاعر في بلاط سيف الدولة الحمداني في حلب فقد جعل لقبه مجموعة الأحرف الأولى من الوظائف التي شغلها وفي مقدمتها الشاعر والجندي_الفارس، ليميز نفسه عن الآخرين بما يضعه في مرتبة أعلى من أقرانه كمنتج ثقافة متنوع المواهب وكمقاتل معاً وكان لسان الدين ابن الخطيب الوزير في دولة بني الأحمر في غرناطة يلقب بذي الوزارتين -الأدب والسيف.

وظل صدى هذه الثقافة يتردد حتى العصر الحاضر، فسمي شكيب أرسلان أمير البيان وشاعر السيف والقلم، وبويع أحمد شوقي أميراً للشعراء ١٩٢٧، ومن بعده الأخطل الصغير_بشارة الخوري ١٩٦٤.

الفصل الثالث

الثقافة الحديثة

العلم لا ينمو بالاتصال دائماً. وإنما عبر قطائع معرفية أي على فترات انفصال. ويقوم على مفاهيم محددة في مرحلة معينة. وهي أساس إنتاج المعرفة والكشوف العلمية، حتى تقع الأزمة، أزمة في التفكير العلمي لا تستطيع المفاهيم القديمة حلها. مما يؤدي إلى انقطاع مع هذه المفاهيم، وإنشاء مفاهيم جديدة تقطع الصلة بالمفاهيم القديمة. هذا ما يقوله غاستون باشلار في تفسيره للثورات العلمية وتأسيس أنظمة فكرية جديدة، ويعيد إنتاجه فوكو في دراسته لتاريخ الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة: "منذ القرن التاسع عشر حدث انقطاع معرفي فجأة في الفكر الكلاسيكي، وأركيولوجيا المعرفة وحدها هي التي تستطيع أن ترى ذلك الانقطاع وتتصفح في الحدث مظهره الجلي، حلول اللغات محل الخطاب، وحلول الإنتاج محل الثروات، وأنظمة الإعراب بدل الاسم، وربط السمة بالوظيفة. فندرس الإزاحة التي تتعرض لها الوضعيات فتحل إحداها محل الأخرى. وهناك رابط خفي يجمع بين البيولوجيا واللغة وعلم الاقتصاد. وفضاء المعرفة لم يعد فضاء تماثلات وفوارق، بل فضاء منظومات لا كمية، فضاء قوامه تنظيمات علاقات داخلية تربط بين عناصر يؤدي مجموعها وظيفة معينة، تشكله العلاقات بين العناصر. فقد كان النظام الكلاسيكي يوزع التماثلات والفوارق غير الكمية التي تفصل بين الأشياء، وتصل ما بينها داخل فضاء ممتد، نظام يمارس مطلق السيادة على خطابات البشر، ومع القرن التاسع عشر ينبسط التاريخ الأشباه والنظائر بسطاً يقرب التنظيمات من بعضها بعضاً داخل تسلسل زمني، فيفرض التاريخ قوانينه على تحليل الإنتاج وتحليل الكائنات العضوية مما يفسح المجال أمام التنظيمات المشابهة ويصبح التاريخ هو نمط الوجود والأساس الجوهري للخبرة"[٢٥٥]

أي أن الفلسفة في جانب منها هي صدى للأفكار العلمية المعاصرة لها. فالوضع

[٢٥٥] أركيولوجيا المعرفة، ميشال فوكو، ص١٩٠. مصدر سابق.

الفكري الذي تنشأ فيه يتطلب من جملة ما يتطلب وجود علم ونظرية كاملة، وهي أي (الفلسفة) ليست صدى وحسب بل هي أيضاً صدى لنسقها ولقضاياها ولتاريخها، كما أنها في نفس الوقت صدى للشرط الاجتماعي والواقع الذي يحددها واللحظة التاريخية التي يعيش فيها الفيلسوف. فالقطيعة الإبستمولوجية تتطلب انطلاقة علمية في أحد فروع العلم مما يؤثر في المجال الفكري كله، الذي يكون مشحوناً بالآراء والأفكار والإشكاليات والفرضيات الباحثة عن حلول. فعندما كانت الفلسفة المدرسية تعيش أزمتها البنيوية، جرفها قطار التحولات الثورية في علم الفلك الكوبرنيكي، وهندسة ديكارت التحليلية وفيزياء نيوتن ونظرياته في ميكانيكا الكون والجاذبية، وانعكس ذلك في فلسفة هوبز ولوك وروسو وفولتير وسبينوزا وهم في أصول الفكر الديموقراطي، أي أنهم جميعهم بحثوا في تأسيس مجتمع سياسي انطلاقاً من قرار الأفراد الأحرار وبموجب عقد ملزم أو عقد يقوم على الثقة. فالحداثة هي الفصل المتعاظم بين عالم الطبيعة الذي تديره قوانين يكتشفها ويستخدمها الفكر العقلاني وبين عالم الذات الذي يختفي منه كل مبدأ متعال لتعريف الخير الذي يحل محله الدفاع عن حق كل كائن إنساني في الحرية والمسؤولية"[٢٥٦].

أربعة أحداث ساهمت في القطيعة مع الفكر الديني المدرسي للعصور الوسطى في أوروبا الغربية والانتقال إلى الفكر الحديث:

١ .النهضة في إيطاليا وبخاصة التحول من الكتابة باللاتينية إلى الكتابة باللغات المحكية المحلية شعراً ونثراً منذ دانتي وبترارك وبوكاشيو.

٢ .الحركة الإنسانية، أي العودة إلى المثل الوثنية القديمة، في الفلسفة والشعر والأخلاق، وإحياء الفنون اليونانية والرومانية، والبحث في الإنسان، أي التحول من السماء إلى الأرض، ومن الله إلى الإنسان.

٣ .الإصلاح الديني في ألمانيا الذي ترافق مع الحركة الإحيائية الإنسانية، بالتمرد والثورة على الكهنوت المسيحي الروماني الكاثوليكي واستبداله بكهنوت الجميع.

٤ .إحياء الدراسات التجريبية وإعادة اكتشاف النظام الشمسي وتأكيد مركزية

[٢٥٦] نقد الحداثة، ألان تورين، ص٧٤. مصدر سابق.

الشمس في النظام، وتطور التكنولوجيا واختراع المطبعة والبارود والمدافع، مما ساهم في تدمير النظام الإقطاعي القاعدة الاجتماعية لنظام الفكر الديني.

وقد لعبت هندسة ديكارت[٢٥٧] التحليلية، وفيزياء نيوتن[٢٥٨]، وميكانيكا وفلك غاليلو وكبلر وكوبرنيك[٢٥٩]، وتجريبية روجرز بيكون[٢٦٠] الرامية إلى تحرير الفلسفة من اللاهوت والتركيز على التجريب مقابل التأمل الميتافيزيقي كما كان الأمر في الفلسفة المدرسية، والمنطق الجديد لفرنسيس بيكون[٢٦١] الذي جعل هدفه توسيع نطاق المعرفة وزيادة سيطرة الإنسان على ظروف بيئته وعالمه بوضع أداة جديدة للمعرفة (أورغانون) يعتمد الاستقراء والملاحظة والتجريب وتخليص منطق أرسطو من عيوبه بالقطع معه في مجال الكليات المجردة وأوهام الكثرة الكلامية. ولكن القطع الذي قام به ديكارت كان أكثر عمقاً مع الفلسفة المدرسية وكان باتجاه الإنسان أي إيجاد قاعدة معرفية لا يمكن أن تحوم حولها الشكوك وهي الذات الواعية المفكرة [أنا أفكر فأنا موجود] التي يشكل العقل الإنساني ماهيتها ومرجعيتها. هذا العقل الذي يملكه البشر جميعهم بالتساوي، ويختلفون مع ذلك في المنهج، أي كيفية استخدامه. فبعضهم يستخدمه بشكل أفضل من الآخرين ولذلك وضع ديكارت كتابه (مقالة في المنهج) ضمنه قواعد منهجه الجديد الأربع وهي: عدم قبول العقل إلا ما هو واضح ومتميز. وأن يقسم العقل كل عقبة يقابلها إلى أجزاء مما يساعد على حلها بشكل أفضل [إذ لا علم بالجزئيات]. أن تكون التأملات ابتداءً من البسيط إلى المركب. ثم المراجعة النهائية كي يوقن العقل أنه لم يغفل شيئاً. من أجل الوصول إلى معرفة يقينية لا شكوك حولها بعد الشك في كل شيء وإثبات الذات المفكرة الواعية فقط، والانطلاق منها لبناء نظام فكري يعتمد على

---

[٢٥٧] رينيه ديكارت: فيلسوف فرنسي (١٥٩٦_ ١٦٥٠م) اشتهر بكتابه مقالة في المنهج.

[٢٥٨] إسحاق نيوتن: فيلسوف وعالم رياضيات وفيزيائي وفلكي إنكليزي (١٦٤٢_ ١٧٢٧م) اكتشف قوانين الجاذبية.

[٢٥٩] كوبرنيكوس: (١٤٧٣_ ١٥٤٣م) فلكي بولوني برهن على دوران الأرض حول ذاتها وحول الشمس.

[٢٦٠] روجرز بيكون: (١٢١٤_ ١٢٩٢م) راهب فرنسيسكاني إنكليزي من كبار علماء القرون الوسطى انتقد فلسفة عصره.

[٢٦١] فرانسيس بيكون: (١٥٦١_ ١٦٢٦م) فيلسوف إنكليزي صرف مجهوده لإحياء وتجديد الفلسفة والعلوم بالطرق الاختبارية.

مواد ومسلمات اعتبرها فطرية لا تحتاج إلى إثبات، هي الامتداد والحركة، لأن كل الأشياء الموجودة في الطبيعة تخضع لهذين المبدأين اللذين يسبغهما الفكر على الواقع وينشئ مفاهيمه انطلاقاً منهما.

فالفلسفة الديكارتية كما يقول راسل تؤكد الأفكار بوصفها نقاط بداية لا يتطرق إليها الشك إلا أنها تعيد تأكيد الثنائية القديمة، ثنائية العقل والمادة، وأدى هذا إلى إبراز العلاقة بين الذهن والجسم على أنها علاقة خارجية، ودفع بأتباعه إلى الاستغناء عن الذهن، وقالوا إنه لا يستطيع تحريك الجسم، ولتفسير العلاقة بينهما قالوا أن العالم قد رتب مسبقاً بحيث كلما حدثت حركة جسمية معينة يطرأ في الميدان الذهني الحدث المناسب المصاحب لهذه الحركة دون ارتباط مباشر [مذهب المناسبة]. ومع أن ديكارت ظل متمسكاً بنظرية الجوهر الثابت، *المادة والعقل*. فالجوهر حامل الصفات مستقل بذاته، ولا يتفاعل مع غيره من الجواهر. وظلت هذه الثنائية تعمل في الفكر الفلسفي الأوروبي حتى العصر الحديث، بحيث أن الفلسفة المادية الميكانيكية أخذت جانب الجسم، وقالت بأنه الأساس وهو آلة تنتظم حركاتها والطاقة المخزونة فيها بحيث ينتج الفكر بكل أشكاله. وقال المثاليون بأن العقل هو الأساس وهو الذي يخلق العالم وينشئ العلم ويضفيه على الوقائع والأحداث[٢٦٢]. لقد شكل الانتقال في التفكير والبحث من الله إلى الإنسان، ومن الكلمة الخالقة إلى الفعل الخالق، من السماء إلى الأرض، ومن الكليات المجردة إلى الجزئيات، من الميتافيزيقيا إلى الطبيعة، كما هو لدى الإنسانيين والفلاسفة التجريبيين منذ بداية عصر النهضة، شكل عتبة معرفية أدت إلى قطيعة مع الفكر السابق بمعنى ما كما يقول فوكو: "وهي أنه خلال عدة سنوات أحياناً تكف ثقافة ما عن التفكير على النحو الذي قامت به حتى الآن وتبدأ بالتفكير بشيء آخر وبطريقة مختلفة. .ففي العصر الكلاسيكي *عصر النهضة* علقت أولوية الكتابة، وتلاشت آنذاك الطبيعة المنتظمة التي يتقاطع فيها بلا حدود المرئي والمقروء، والقابل للرؤية والقابل للبيان، وتنفصل الأشياء والكلمات عن بعضها، وتتكرس العين للرؤية فقط والأذن للسماع فقط، وتكون مهمة الخطاب أن يقول ما هو قائم بذاته: إلا أنه لن

---

[٢٦٢] حكمة الغرب، ج٢، ص٧٤. مصدر سابق.

يكون شيئاً آخر سوى ما يقوله"[263].

ويقصد نظام الفكر هذا إلى تنظيم العالم والكشف عن تطابقاته واختلافاتـه بحسب إبستمية جديدة صاغها ديكارت تقوم على إحلال التحليل مع التراتب التماثلي ونشاط العقل مكان التشابه اللفظي، بحيث صار التمييز هو المعرفة. فقد انفصل العلم عن التاريخ إذ كما يقول ديكارت: "لو كنا نقرأ كل حجج أفلاطون وأرسطو فلا نكون قد تعلمنا العلوم وإنما على ما يبدو قد تعلمنا التاريخ"[264]. لا شك أن العصر الكلاسيكي لم يستطع أكثر مما استطاعته أية ثقافة أخرى أن يحيط بالنسق العام لمعرفته وأن يسميه. إلا أن هذا النسق كان ملزماً جداً حتى أن أحد الأشكال المرئية من المعارف قد خطت فيها مسودة قرابتها كما لو أن المناهج والمفاهيم وأنماط التحليل والتجارب المكتسبة والعقول، وأخيراً الناس أنفسهم قد غيروا في إحالتهم حسب مشيئة شبكة أساسية كانت تحدد الوحدة المضمرة، والتي لا مفر منها للمعرفة_نظرية المعرفة والشارات والنحو"[265].

لقد تركزت الثقافة الجديدة حول الإنسان روحاً وجسداً ومجتمعاً، وحول ظاهرات حياته السياسية والثقافية والاقتصادية والطبيعية. فتغيرت مركزية الكون ليصبح الإنسان هو قلب العالم، وتميز التاريخ الطبيعي كعلم يبحث في أشكال الحياة وتطورها حتى الإنسان. وظهر علم تحصيل الثروات الذي يتناول الحياة الاقتصادية، وعلم النحو العام الذي موضوعه كلام الإنسان ولسانه، فظهر الكائن الحي "في تشريحه وشكله وعاداته، ميلاده ووفاته عارياً من كل شيء، وبهذا حصل التاريخ الطبيعي على مكانة متميزة داخل المسافة الفاصلة بين الكلمات والأشياء. إنها مسافة صامتة خالية من أي ترسب لفظي إلا أنها تفصح عن ذاتها تبعاً لعناصر التمثيل بواسطة تحليل ينسخ سلفاً إمكانية التسمية"[266]*

---

[263] الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ص٧٨. مصدر سابق.

[264] الكلمات والأشياء،ميشيل فوكو، ص٦٧_ ٦٨_ ٦٩.

[265] الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ص٨٣.

[266] الكلمات والأشياء، ميشيل فوكو، ص١٢٣.

* يقول رايموند ويليامز: (أن الحداثة نشأت في نقطة تقاطع بين نظام حاكم شبه أرستقراطي واقتصاد رأسمالي شبه صناعي، وحركة عمالية شبه ناشئة، شبه متمردة) طرائق الحداثة، كتاب عالم المعرفة، ترجمة فاروق عبد

إن تغير موضوعات ثقافة ما، والانعطاف بها نحو مسائل جديدة لحل إشكاليات تراكمت أو أصبحت قيداً على حركة الفكر وتطور المجتمع والثقافة نفسها لا يعني أن التراث الثقافي لم يعد صالحاً للاستخدام. لأنه وإن تحول إلى تاريخ فهو دائم الحضور في بنية الثقافة الجديدة، فاللغة التي هي وعاؤه ومادته تحتفظ بعناصره ومكوناته في بنيتها وأساليبها ومفرداتها، وهي لا تتغير إلا على فترات طويلة، وما يحدث هو استيعاب وتجاوز، وما يهمل لا يموت لأنه يظل في اللاوعي الفردي والجمعي، ليبرز في الأزمات ويشكل وعياً جماعياً عفوياً متماثلاً يتحرك في مساحات واسعة كانت محرمة ومكبوتة. تحدد هويته التي سلبت منه وظلت مخزونة في أعماقه كرأسمال يعود إليه في أيام الشدائد.

فالاتجاهات الثورية في الثقافة الكلاسيكية لعصر النهضة الأوروبي بدأت تحفر في بنية هذه الثقافة المترسبة الثقيلة الوطأة على الفكر وعلى الحياة لتفجر لها سبيلاً تنفذ منها لإعادة تشكيل العقل والفكر اللذين سيطرت عليهما الفلسفة المدرسية واللاهوت المسيحي، وتحطيم الدوغمائية وتحرير الإنسان ككائن عاقل وسياسي من الكم الهائل من القوانين التي تحد من وجوده ومن حركته، وتسلبه حق تقرير مصيره. فالأوهام والأساطير والعقائد والسلطات المتنوعة، الدينية والإقطاعية والملكية، كانت تجعل الحياة جحيماً لا معنى لها سوى الاستعداد للانتقال إلى الدار الآخرة حيث الثواب والعقاب، لتعلن أن زمناً ثقافياً قد انتهى وبدأ زمن جديد.

ولذلك فقد ارتبط الإصلاح الديني بالسياسة، إذ السياسية هي التي تسد أفق الحياة الأخضر وتجعله رمادياً بلا ألوان، وهي التي ترسم وتحافظ على نسق الثقافة السائد وأزمانه المتفاوتة والمتخلفة. لقد تطورت العقيدة الإصلاحية *التطهيرية* جنباً إلى جنب مع نهوض وظهور التجارة الحديثة والسوق الدولية، واكتشاف العالم الجديد، ونمو الرأسمالية. ولعب تقدم العلوم الرياضية والهندسية والفلكية دوراً مركزياً في تحطيم أطر النظام الفكري القديم المغلق[٢٦٧]. كما أن عدم وجود تراث علمي وفني وحضاري

القادر، ص٣١.

[٢٦٧] لقد قامت النهضة العلمية كما يرى راسل بالاستناد إلى التراث الفيثاغورثي والأفلاطوني الرياضي: علوم العدد والحساب والتناسب الهارموني في الموسيقى والفن والتجارة] وأضيف بأن علم الحساب العربي والرياضيات العربية هي التي أوجدت القاعدة الفكرية لهذه النهضة. لقد نهضت علوم الرياضيات وكانت مضادة للجمود العقلي والتزمت، فهي ليست سلطة نصية، إذ هي سلطة علم الأعداد الذي لا حدود له.

قديم قبل النهضة في الشمال (في ألمانيا وإنكلترا وهولندا وفرنسا) مما جعلها تتقدم أكثر من إيطاليا التي كان لمحاكم التفتيش فيها دور سلبي قامع وكابت، وعلى الرغم من أن اللوثرية مثل الكاثوليكية قد استقبلت بعداء شديد أفكار كوبرنيكوس وغاليلو، لأنهم شعروا عن حق كما يقول راسل، بأنها بداية حركة جديدة مضادة للجمود العقائدي من شأنها أن تهدم عقيدتهم ذاتها، أو أن تهدم على الأقل المبادئ السلطوية التي كانت مؤسساتهم الدينية تعتمد عليها. وإذا كانت البلاد البروتستانتية قد أنجزت الحركة باتجاه الثقافة الجديدة، فإن ذلك يرجع إلى عجز الكنائس القومية في فرض سيطرتها على أعضائها[٢٦٨] ولأنها واكبت الطموح القومي لتشكيل دولة ومدها بأسباب القوة في مواجهة كنيسة روما.

يقول فوكو بأن الإبستمي* L'ÉPISTÉMOLOGIE الكلاسيكية قد تمفصلت وفق خطوط لا تسمح بأي شكل من الأشكال بإفراز مجال نوعي خاص بالإنسان. قد تكون إنسانية النهضة وعقلانية الكلاسيكية قد أفردتا مكاناً للإنسان متميزاً في النظام الكوني لكنهما لم تفكرا بالإنسان[٢٦٩]. فتلازم شبكتين من العلاقات والدوافع، سياسية وفكرية، جعلتا مضمون الثقافة الجديدة يتميز عن النسق الثقافي الذي كان سائداً، وأفسحتا مكاناً خاصاً للعقل الإنساني إلى جانب الله في إدارة ورعاية هذا العالم، ومهدت لنظام فكري منفتح على الواقع، وعلى التاريخ وعلى الإنسان. فلم يعد التفكير في الموت كما يقول اسبينوزا[٢٧٠] هو هاجس الرجل الحر، بل تأمل الحياة، وتحمل مخاطر الوجود والعيش والمشاركة في الحياة السياسية، وبناء الدولة الديموقراطية الجمهورية التي تحافظ على الحريات وتبنيها لأن أساسها قائم على حرية التفكير.

ونظام الفكر المنفتح يعني أن لا قيود أيديولوجية أو عقائدية دينية أو سلطوية سياسية

راجع حكمة الغرب، برتراند راسل، ج٢، ص٤٩.

[٢٦٨] نفس المصدر السابق، ج٢، ص٥١.

* الإبستمية: (نظام الفكر، إذ يعيد توزيع الأدوار والاتجاهات والاستراتيجيات، ويحدد العلاقات والموضوعات ومكان الذات في الواقع) الكلمات والأشياء، ص٣٠٤.

[٢٦٩] الكلمات والأشياء، مصدر سابق، ص٢٦٤.

[٢٧٠] اسبينوزا باروخ: [(١٦٣٢_ ١٦٧٧) فيلسوف هولاندي من أصل يهودي. تبدو مؤلفاته السياسية مجرد توليف لمفاهيم دينية وسياسية من العصور القديمة والوسطى والحديثة] قاموس الفكر السياسي، ج١.

على حرية التفكير والتعبير، فكل القضايا والأشياء المادية والروحية خاضعة للبحث والنقد ، من أجل الوصول إلى الحقيقة التي تغير مفهومها فلم تعد مطلقة ولا خالدة بل هي نسبية ومطلقة تبعاً للمنهجية السائدة في الزمن الثقافي.

وحدث تطور آخر لتعميق وتوسيع محتوى ومضمون الثقافة الجديدة، ودفع الاتجاهات الثورية إلى مداها الأقصى مع فلسفة الأنوار في القرن الثامن عشر التي أحلت العقل محل الله، والمواطن السياسي محل الإنسان العام، وهذا ما نلمسه في فلسفة اسبينوزا إ.وليبينتس وفولتير وكتاب الموسوعة الفرنسيين: (ديدرو ودولامبير) والماديين مثل دولباخ وهيلفيسوس. وقد اتسمت هذه الفلسفة بالدعوة إلى تأليه العقل والتسامح الديني وحرية الفرد والكفاح ضد الحق الإلهي للملوك، وكان من شأنها في فرنسا أن مهدت للثورة ١٧٨٩. وفي ألمانيا أن أعادت إحياء الثقافة القومية. وكانت مرتبطة كما يقول راسل بتقدم المعرفة العلمية، إذ لم يعد الناس يثقون بأقوال الكنيسة ولا ما يدعيه الملوك، بل بما يقوله العلماء. فقد تغيرت المرجعية، فلم يعد أرسطو ولا أيديولوجيا الكنيسة، بل التجربة والملاحظة والقانون العلمي، أي دراسة الطبيعة بشكل مباشر.

ويحدد ميشيل فوكو التحول الذي أصاب الإبستمية *نظام الفكر* الغربي من أساسه عند نهاية القرن الثامن عشر "بالتحول من النحو العام والتاريخ الطبيعي وتحليل الثروات، إلى فقه اللغة والبيولوجيا والاقتصاد السياسي، بالقول بأن لحظة علمية قوية تأسست فيما كانت الإبستمية الكلاسيكية تعيش زمناً ميتافيزيقياً قوياً. وبالمقابل برز المكان الذي أرست فيه النزعة الكلاسيكية دعائمها الأقوى متانة، وهو [تحليل الإنتاج كمشروع جديد للاقتصاد السياسي الجديد تحدد دوره أساساً في تحديد العلاقة بين القيمة والأسعار، كذلك مفاهيم الكيان العضوي والتنظيم ومناهج التشريح المقارن، الموضوعات المحورية للبيولوجيا الناشئة، ثم فقه اللغة من أجل أن يوحد الأحكام الصورية للغة وقدرتها على إنشاء قضايا، وبين المعنى الذي يقيد مفرداتها، بالإقلاع عن دراسة الوظائف النحوية للخطاب ليدرس مجموع الثوابت المورفولوجية الخاضعة لتاريخ اللغة. تأسست هذه العلوم حين لم تكن توجد بعد في المكان الذي تركته مسافة في عمق الأخدود الذي كان يفصل بينها كقطاعات نظرية ثلاث، والذي كانت تملؤه

ضوضاء الاتصال الأنطولوجي][271].

وملأ الحسيون الإنكليز [لوك وهيوم وباركلي وهوبز] الانقطاعات بين المفهوم والواقع بالبحث في الوقائع الجزئية والأحاسيس وكيفية تكوين الإدراكات والمفاهيم، والعقل وعمليات التفكير، وفتحوا أمام النظام الفكري الجديد سبلاً لمعرفة الإنسان ككائن مفكر، بعد أن كان قد أصبح كجسد موضوعاً للتشريح وللطب. وبدأ البحث في علاقاته الاجتماعية والاقتصادية، وكانت بريطانيا المكان المناسب لتطور علم الاقتصاد السياسي إذ كانت الرأسمالية والثورة الصناعية قد رسختا قواعدهما فيها، وسبقت غيرها في هذا الطريق لتصبح أول دولة إمبريالية في أوروبا.

ومع أن الفيزوقراطيين الذين درسوا وصمموا الاقتصاد الزراعي كانوا فرنسيين، إذ فرنسا حينذاك مازالت بلداً زراعياً و لم تحتل الصناعة الحديثة بعد فيه المكانة الاقتصادية الأولى كما في بريطانيا، فقد برزت أسماء ريكاردو وآدم سميث وبنتام الذين وضعوا أسس وقواعد علم الاقتصاد السياسي الحديث، وهذه القاعدة الاقتصادية المتقدمة في بريطانيا هي التي أثرت على مقولات الفلاسفة التجريبيين_الحسيين[272].

وإن كان الاقتصاد السياسي كعلم كما سيقول ماركس فيما بعد أنه الأكثر تأثراً بالأيديولوجيا السائدة أي التي تمثل وجهات الطبقة الرأسمالية والبورجوازية والتي لا مصلحة لها في اكتشاف القوانين العلمية للاقتصاد الرأسمالي، إذ لا تريد كشف الجوهر الحقيقي للقيمة والسعر والربح، ولقوة العمل ودورها في عملية الإنتاج الاجتماعي. وهذا ما سيقوم به هو في وقت لاحق من القرن التاسع عشر.

إن الليبرالية التي نشأت في بريطانيا كأيديولوجيا سياسية للطبقة التجارية والصناعية الصاعدة وهي تنادي بالحرية الفردية وحرية المعتقد وحرية التجارة، تضمنت الكفاح على جبهتين ضد سيطرة الكنيسة، وضد الملكية الإقطاعية التي تقف عقبة أمام التبادل

[271] الكلمات والأشياء، فوكو، ص١٨٠_ ١٨١.

[272] إن أنصار المذهب الفيزوقراطي وخصومهم يتحركون داخل نفس الحقل النظري وإن كانوا يتبنون وجهات نظر متعارضة، فتحليلات الفيزوقراطيين والنفعيين تحليلات متقاربة] ص١٧٣ المصدر السابق. وسبب التعارض ليس فكرياً ونظرياً كما يقول فوكو بل الموقع الطبقي وطبيعة نظام الإنتاج السائد، فالفيزوقراطيون ملاكون عقاريون، وأصحاب أراض من النبلاءالإقطاعيين الفرنسيين، والنفعيون من الرأسماليين الإنكليز.

الحر، والتوسع التجاري، والنمو الحر للفرد والمجتمع بما تمثله من ضروب الطغيان السياسي والديني والاقتصادي والفكري، كما ترفض سلطة الكنيسة التي تدعي الحق في التشريع وفي أمور الفلسفة والعلم، وهذا أساس مذهب الحرية الفردية والفلسفة النفعية لبنتام وآدم سميث وجيمس مل [٢٧٣]. فالسياسي والثقافي يتبادلان التأثير ويشكلان معاً فضاء نظرياً وفكرياً يضع أمام المفكر الإشكاليات التي لا تجد لها حلولاً فيما يشبه التحدي الذي لا بد وأن يصبح مسألة ملموسة في النظام الفكري السائد. فإذا كان النظام مفتوحاً لا تحدده قوى خارجية عنه، ولا ترهقه السياسة بأيديولوجيتها وعقائديتها فسيصبح بالإمكان إيجاد الحلول، إما بتأسيس ثقافة جديدة، أو بالتواء ما أو انعطاف ما داخل الثقافة السائدة. ففلسفة الأنوار العقلانية كانت فلسفة تفاؤلية أسبغت على العقل صفات الإله القديم دون أن تحدد مفهوم وآليات عمل هذا العقل في العالم، وكانت فكرة التقدم جوهرية في هذه الفلسفة. والإنسان الفيلسوف والعالم هو القوة التي تدفع في هذا الاتجاه للسيطرة على الطبيعة باكتشاف قوانينها التي هي في المحصلة قوانين العقل الذي يعيد اكتشاف ذاته فيها.

فإذا كان فاوست بطل غوته قد باع روحه للشيطان كي يحصل على القوة السحرية التي بها يتحرر من قيود جسده وطبيعته ليكتشف هذا الكون، ويعيد بناءه وفق رغباته وأهوائه الجامحة للسيطرة والتفرد، فإن العقل الهيغلي الذي هو الله وقد تجسد كوناً وعالماً ووجوداً ليس بحاجة إلى شيطان وقوة سحرية. فهو العالم وهو الوعي، وهو الذي يعيد اكتشاف نفسه في الطبيعة والإنسان والموجودات الأخرى والجماعات والشعوب البشرية في ممارسة جدلية وغنية ومتفاقمة باستمرار كي يصل إلى امتلاك نفسه والعالم.

لقد قدمت الثورة الصناعية في بريطانيا التي بدأت منذ منتصف القرن الثامن عشر، ونظام الإنتاج الرأسمالي الجديد، قدما المثال لما يمكن للعلم والتكنولوجيا إنجازه في مضمار التقدم نحو حياة جديدة، تقوم على الوفرة والغنى والثروة، وإخضاع الطبيعة لسيطرة الإنسان.

وكان هذا يعني فلسفياً بروز الجوهر أمام ذاته، العقل أمام قوانينه وموضوعاته وقد أصبحت نسقاً ثقافياً وممارسات ممكنة. وظهرت الأيديولوجيا *علم الأفكار* معرفة جميع

---

[٢٧٣] راجع (حكمة الغرب) ج٢، ص١٠٣_ ١٠٦.مصدر سابق.

المعارف، كما لدى (ديستون دي تراسي) آخر الفلسفات الكلاسيكية كما يقول فوكو. إلا أن الإخفاقات السياسية، انتصار وانهيار ثورة ١٧٨٩ الفرنسية، وسيطرة الحلف المقدس لملوك أوروبا الذي وضع قواعده ومبادئه ميترنيخ رئيس وزراء النمسا في أعقاب هزيمة نابليون بونابرت في واترلو ١٨١٥ وسيطرته على السياسات الداخلية، وتدخله لمنع قيام الثورة الديموقراطية في أي بلد أوروبي، والحروب على المستعمرات بين الدول الأوروبية في العالمين القديم والجديد، والأزمات الاقتصادية التي تعرض لها أسلوب الإنتاج الرأسمالي الجديد، أدت إلى هزات ورضات فكرية وثقافية، وعززت الشكوك في عقلانية الأنوار. وكان جان جاك روسو (١٧١٧_ ١٧٧٤) قد أعلن مثل هذه الشكوك من قبل واضعاً العقلانية وفكرة التقدم في قفص الاتهام، واصفاً هذه الفلسفة بأنها تسلطية لا تهتم بالإنسان وعواطفه ولا سعادته.

إلا أن النقد المنهجي جاء من قلب هذه الفلسفة على يد كانت الفيلسوف الألماني[٢٧٤] الذي كان ليبرالياً في المسائل السياسية كما يقول راسل كأحسن ما يكون الفكر في عصر التنوير[٢٧٥] إلا أنه وفي كتابيه (نقد العقل الخالص) و (نقد العقل العملي) قد هز المسلمات التي كان فلاسفة عصر التنوير الفرنسيين قد اعتبروها غير قابلة للدحض. وشرع في البحث عن أساس جديد في بنية العقل ينطلق من الحدس الذي هو مزيج من الفطرة ومن الاكتساب، والذي عن طريقه نصل إلى تكوين المفاهيم ومعارفنا عن الشيء في ذاته الذي لا نعلمه على وجه اليقين.*

وشكل النقد الكانتي كما كتب فوكو في الكلمات والأشياء عتبة حداثتنا[٢٧٦]. إن الانقطاع المعرفي الذي حدث فجأة في الفكر الكلاسيكي؛ حلول اللغات محل الخطاب وحلول الإنتاج محل الثروات، وسيفرض التاريخ قوانينه على تحليل الإنتاج، وتحليل الكائنات العضوية، ويصبح التاريخ نمط الوجود الأساسي والجوهري[٢٧٧].

---

[٢٧٤] كانت عمانوئيل: (١٧٢٤_ ١٨٠٤م)

[٢٧٥] حكمة الغرب، ص١٥٧. مصدر سابق.

* كتب كانت: (كنت أزدري الشعب الجاهل ولكن روسو هو الذي هداني إلى الطريق المستقيم فقد علمني أن أقدر الإنسان) الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، ترجمة تيسير شيخ الأرض، ص٤٨.

[٢٧٦] الكلمات والأشياء، ص٢٠٨.

[٢٧٧] الكلمات والأشياء، ص١٩٠. مصدر سابق.

كان الشرح في القرن السادس عشر ينطلق من العالم "الأشياء والنصوص معاً نحو الكلمة الإلهية المقروءة فيه. أما شرحنا نحن أو بالأحرى التفسير الذي تكون في القرن التاسع عشر فينطلق من البشر والله والمعارف والأوهام، نحو الكلمات التي تجعل وجودها ممكناً"[٢٧٨].

كان التنوير في ألمانيا منذ البداية نقدياً، فهو وافد إليها من إنكلترا ومن فرنسا، ويمكن لفلسفة كانط أن تعد غاية التنوير، وتصفية له في نفس الوقت، فهي بطريقتها التحليلية والنقدية تنطلق من المعرفة والأخلاق وتخضعهما للتحليل، إلا أن هذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو نفسياً خالصاً، بل تحليلاً متعالياً. أي أنه يتطلع إلى أن يحدد قبلياً، وقبل القيام بأية تجربة خاصة الشروط التي تجعل المعرفة الإنسانية معرفة ممكنة، فتتميز العقلانية الكانتية بشكليتها، فهي لا تضع الفكر الفطرية أو المبادئ الأولى في الأصل، بل تضع أشكالاً خالصة فيصبح العقل قائماً على فعالية تأليف شكلية[٢٧٩].

وقال كانط عن فلسفته بأنها ثورة كوبرنيكية على التنوير الذي كانت وثوقيته بالعقل مطلقة وتعتمد على المطابقة التامة بين المعرفة والواقع، وبذلك استبدل بالعالم الواقعي عالماً تصورياً خالصاً. وجاء نقد كانط ليضع بدل المعرفة المطلقة معرفة نسبية نتعرف بها على الواقع كما هو بالنسبة إلينا لا كما هو في ذاته.

ورد الرومانتيكيون على الفلسفة النقدية الكانتية وفلسفة التنوير بالعودة إلى التقاليد والتاريخ والطبيعة والعواطف الإنسانية والدين[٢٨٠]. وكانت فلسفة فيخته عن الأنا المطلق الفاعل في مقابل طبيعة ساكنة تشكل موضوعه، والشعب المختار والأمة الألمانية المتفوقة ذات التاريخ وآناه المتفردة هي بداية انقطاع جديد في الثقافة الإنسانية العالمية والأممية الثورية التي أوحت بهما الثورة الفرنسية ١٧٨٩. إلى ثقافة قومية والانتقال من

---

[٢٧٨] الكلمات والأشياء، ص٢٤٩.

[٢٧٩] الفكر الألماني من لوثر إلى نيتشه، جان إدوارد سنيله، ترجمة تيسير شيخ الأرض، مراجعة أسعد درقاوي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٦٨، ص٤٤.

[٢٨٠] كتب الشاعر الألماني نوفاليس في بيان عنوانه أوروبا أو بلاد النصرانية ١٧٩٩: "متهماً لوثر بأنه أفقر المسيحية بجعلها مستعبدة لحرفية التوراة، ومزق وحدة أوروبا الدينية، وإحلاله روح النقد العقلانية ومصلحة الدولة العليا وصراع الأنانيات القومية محل الأممية الصوفية للكنيسة في القرون الوسطى" المصدر السابق: ص٩٥.

الجامعة المفتوحة إلى الجامعة التي تشكل منذئذ جماعة من العلماء والطلبة الذين يكرسون أنفسهم للعلم وللوصول إلى الحقيقة بالتفكير الخالص، ومرجعاً ثقافياً ورمزاً للنهوض القومي بمنح الشهادات العلمية التي تؤهل حاملها لإنتاج الفكر والثقافة وتعطيه حقوقاً خاصةً بذلك.

ودفعت فلسفة هيغل الفلسفة النقدية وفلسفة الأنوار إلى غاياتها القصوى، إلى ما هو كامن في أصولها، في الدولة والدين والفن، كلحظات فكرية ثلاث لحقيقة واحدة عقلية ودينية وفلسفية تشكل كلاً ماهية لإله متعال يتجسد في العالم ويعطيه قوانينه في إطار وحدة جدلية، يعي ذاته من خلال سلسلة من التوسطات والأفعال حتى يتجلى في دولة وأمة وثقافة تكون نهاية التاريخ.

لقد اتخذ هيغل موقفاً وسطاً بين العقلانيين والرومانتيكيين، لقد تصور على طريقة الأخيرين النظام السياسي مماثلاً لنظام الطبيعة، ولكنه رأى أن هوة تفصل بين العقل الواضح عن الطبيعة اللاشعورية "فالدولة هي الروح من حيث تحققها تحققاً واعياً في الواقع في حين أن الطبيعة هي الروح من حيث تحققها دون وعي مثل (شيء آخر غير ذاتها) ومثل روح غارقة في الكرى"[٢٨١].

لقد دمج هيغل اللاهوت اللوثري في الفلسفة بحيث بدت فلسفته في جوهرها ذات طابع لاهوتي، وبجعله الدين والفلسفة تأليفاً للحد الثالث الذي هو الدولة، فقد كرسها إلهاً أرضياً يدير شؤون الناس. "حينما نتكلم عن فكرة الدولة ينبغي لنا أن لا نفكر بهذه الدولة الخاصة أو تلك، أو بهذه المؤسسات الخاصة أو تلك، بل ينبغي أن ننظر إلى هذه الفكرة بذاتها هذا الإلهي الحقيقي"[٢٨٢]. فالدولة هي الكل وهي المسؤولة عن الروح والحق والقانون وعن التربية والعمل [والعمل ليس فطرة بل هو معقولية يقوم به الإنسان بشكل إيجابي لإخضاع الطبيعة، وليس بعمل الحيوان السلبي الذي يتلقى ما تعطيه الطبيعة مباشرة. إنه يهدم ويدمر ولا يبني، في حين يعمل الإنسان ليبني ويعمر، فهو إذن فعالية يتعلمها المرء وهو جزء من الكلية العامة، يتطور داخل الجماعة، ويصبح نظاماً تكفله الدولة. وتقسيم العمل الاجتماعي هو توسط بين الإنسان والطبيعة عن

[٢٨١] راجع (الفكر الألماني) ص١٢٥ وما بعد. مصدر سابق.

[٢٨٢] نفس المصدر، ص١٢٨.

طريق الآلة، ويتحول الإنسان تبعاً لذلك وهو ينتج وينتج ذاته، ولذلك كان عمل الفلاح أقل درجة في الإبداع والمسؤولية من عمل الحرفي الذي يتطلب مهارة وتدريباً ليعيد تشكيل الطبيعة تبعاً لإرادته وهذا ما يتفق ومؤسسات المجتمع البرجوازي[٢٨٣] فالإنسان هو البرجوازي وهذا ما نلمسه في فلسفة الحق الهيغلية.

وجاء نقد الدين من تلامذة هيغل، شتراوس وباور وغيرهما، نقد التأويل الرمزي للمسيحية اللوثرية، ليفجِّر المنظومة الهيغلية ويبين عيوبها ونقائصها، وأكمل فيورباخ هذا الاتجاه بنقد أكثر حسماً وعمقاً للدين الذي هو الجوهر الإنساني، فالأنثروبولوجيا هي سر اللاهوت ، والدين هو الوعي الذاتي الأول للإنسان، فهو يضع وعيه الذاتي خارجه قبل أن يجده في ذاته، وسائر تعينات الجوهر الإلهي هي تعينات الإنسان. لقد عملت البروتستانتية على أنسنة الإله، ولذلك يجب أن يحل علم الإنسان محل اللاهوت. وبذلك انتهت النزعة الراديكالية في الفلسفة الألمانية إلى شبه فوضوية ثائرة بلا هدف.

وسيقوم ماركس وانطلاقاً من هيغل وفيورباخ بالنقد المادي والمنهج الجدلي المادي بتصفية الحساب مع الدين الإنساني لفيورباخ واصفاً الدين "بأنه أفيون الشعوب_ تحققاً خيالياً محضاً تحققت به الطبيعة الإنسانية، لأن الإنسانية لا تملك بعد أية حقيقة قبلية". ففيورباخ لم ير إلا الإنسان المجرد، الإنسان البرجوازي، أما الإنسان الحقيقي الذي هو حاصل القوى التاريخية والاقتصادية فلم يتعرف إليه. فقد انصبت دراسته على تفنيد آراء رجال اللاهوت والمتصوفة والميتافيزيقيين، بينما لم يقرأ علماء الاقتصاد الإنكليز من ملتون إلى آدم سميث* إلى ريكاردو، فقد أصبح الاقتصاد السياسي الحقيقة التاريخية، أي الإله الجديد الذي يطابق المرحلة التي بلغها جدل الفكر وحركة التاريخ.

وهكذا قلب ماركس المسألة، كما قال وأوقف الجدل الهيغلي على قدميه بعد أن كان على رأسه. فقد كان الكل الهيغلي روحاً يصنع العالم والواقع الخارجي ليس إلا تجلياً له. فقال ماركس بأن الإنسان العامل مع أقرانه يخترعون قوى منتجة جديدة ويغيرون أنماط إنتاجهم وطرائقهم في كسب معاشهم، ويغيرون علاقاتهم الاجتماعية، ويغيرون أنفسهم. فليس الوعي هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل وجودهم

[٢٨٣] راجع: (من هيغل إلى نيتشه) تأليف كارلو فيت، ترجمة ميشيل كيلو، ج٢، ص٤١_ ٤٣.

* آدم سميث: (١٧٢٣_ ١٧٩٠) اقتصادي انكليزي له كتاب (ثروة الأمم).

الاجتماعي وتطور القوى المنتجة فيه هي التي تحدد وعيهم. فالمؤسسات القضائية السياسية والحقوقية والعقائد الدينية والأخلاقية والثقافة والأيديولوجيا هي انعكاس لأسلوب الإنتاج السائد، وهذه تشكل البنية الفوقية، بينما يشكل أسلوب الإنتاج وعلاقات الإنتاج البنية التحتية[٢٨٤].

فقوى الإنتاج هي العامل المفجر والثوري، في حين تشكل علاقات الإنتاج التي تحميها الدولة عامل المحافظة والجمود، والتناقض بينهما هو محرك الجدل الاجتماعي المادي والتاريخي الذي لن يحل إلا بتدمير نمط الإنتاج الرأسمالي الذي لم يفهمه هيغل ولا تلامذته الآخرون. ونتيجة لذلك فإن نظام الملكية العزيز على هيغل وعلى البرجوازية لا بد أن يلغي نفسه ويتحلل، لأن الطبقة التي تجرد من ملكيتها وهي البروليتاريا تتزايد ويزداد بؤسها، في حين أن البرجوازية المالكة تتمسك بامتيازاتها وتصبح طغمة تمسك بالدولة وبالاقتصاد وبالثقافة، فالبرجوازية هي القطب المحافظ، الأطروحة حسب الجدل الهيغلي، والبروليتاريا هي النقيض السالب، ولا بد من تأليف جديد، تركيب أعلى تخلقه الثورة لإيجاد مجتمع جديد لا طبقات فيه.

وفي الأطروحة الثالثة عشرة عن فيورباخ قال ماركس: "إن الفلاسفة لم يفعلوا غير أن فسروا العالم بأشكال مختلفة ولكن المهمة تتمركز في تغييره"[٢٨٥]. وفي مقدمته لطبعة ١٨٨٨م من كتاب لودفيغ فيورباخ قال أنجلز: "روى كارل ماركس في مقدمة كتابه مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي المطبوع في برلين عام ١٨٥٩ كيف أننا نحن الاثنين قررنا في بروكسل ١٨٤٥ أن نصوغ نظراتنا أي الفهم المادي للتاريخ الذي صاغه ماركس على الأخص خلافاً للنظرات الأيديولوجية للفلسفة الألمانية، وأن نحاسب من حيث جوهر الأمر وجداننا الفلسفي السابق، وقد حققنا هذا بشكل انتقاد للفلسفة التي ظهرت بعد فلسفة هيغل"[٢٨٦]. وهذا النفور من الفلسفة يرجع إلى الجدل والمشاحنات العقيمة التي كانت دائرة في ألمانيا على الساحة الثقافية التي أصبحت هي المجال الرئيسي لبروز التناقضات والصراعات السياسية بعد مؤتمر الصلح في فيينا ١٨١٥ وخيبة أمل

[٢٨٤] راجع مقدمة في نقد الاقتصاد السياسي، وكتاب رأس المال، الجزء الأول لكارل ماركس، ترجمة أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق.

[٢٨٥] لودفيغ فيورباخ، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، أنجلز ، دار التقدم، موسكو، ص٦٩.

[٢٨٦] نفس المصدر السابق، ص

الألمان بقيام دولة واحدة، وفشل الثورات الديموقراطية في أوروبا ١٨٣٠ وعام ١٨٤٨. وكانت الفلسفة الهيغلية هي بؤرة هذه المناقشات /مسألة الدين والدولة والفلسفة/ وكانت المسائل السياسية التي سدت أفقها سياسات مترنيخ الرجعية، حامية في دوائر المثقفين الألمان، مسألة الوحدة الألمانية والثورة البرجوازية، والديموقراطية والحريات العامة. في حين كانت السياسة تشغل المفكرين والمثقفين في بريطانيا وفرنسا، وبخاصة بعد نجاح ثورة تموز ١٨٣٠ في فرنسا وقيام ملكية دستورية.

وبقدر ما كانت فلسفة هيغل مذهباً سياسياً محافظاً تعتمده الدولة البروسية كأيديولوجيا، كان من ناحية الجدل ثورياً رأى فيه تلامذة هيغل منهجاً للتغيير والنقد. وبقدر ما كان هذا المذهب مسيطراً وفاعلاً في تكوين وتطور الأمة الألمانية الروحي والفكري بقدر ما شكل قيداً على حرية الفكر.

وجاءت ثورة ١٨٤٨ كما يقول أنجلز لتطرح جانباً كل فلسفة بلا تكليف. كما فعل فيورباخ مع هيغل وأقصى في نفس الوقت نفسه إلى المؤخرة[٢٨٧]، إذ لم يقدم سلاح النقد الذي اعتمده الجناح اليساري الهيغلي شيئاً للحركة الثورية الألمانية التي قضي عليها من قبل التحالف الأرستقراطي البرجوازي بقيادة ملك بروسيا. فقرر ماركس وأنجلز تصفية حسابهما مع الفلسفة وإعلان إفلاس المذاهب الفلسفية، ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وإحداث قطيعة معها. فقد عملت هذه الفلسفة على تفسير العالم ولكنها لم تعمل شيئا لتغيره. وكان على الماركسية كنظرية ثورية أن تقوم بهذه المهمة "فمع انحلال المدرسة الهيغلية نشأ اتجاه أخير أيضاً وهو الوحيد الذي أوتي أكله وهذا الاتجاه مرتبط بصورة رئيسية باسم ماركس، وهنا حدثت القطيعة عن طريق العودة إلى وجهة النظر المادية، وهذا يعني أن أنصار هذا الاتجاه قد قرروا أن يعرفوا العالم الحقيقي_الطبيعة و التاريخ_ كما يبدو لكل من ينظر إليه بدون أوهام مثالية سابقة"[٢٨٨].

[٢٨٧] نفس المصدر السابق، ص١٨.

[٢٨٨] نفس المصدر السابق، ص٤٢.

الماركسية: نقد الطريقة وتغير الموضوع

في هذه الشروط والملابسات أعلن ماركس إذن القطيعة مع هيغل وكل فلسفة متعالية، بالعمل على دراسة الطبيعة والتاريخ انطلاقاً من الممارسة العملية الواعية، فلسفة البراكسيس، أي دراسة نشاط الإنسان العملي كجماعة وكأفراد في التاريخ، وتطور هذا النشاط لإنتاج الحاجات الضرورية وإعادة إنتاج الإنسان نفسه، وما ينتج عن هذا النشاط من ثقافة وحضارة، وفلسفة، وعلم وفن واقتصاد، وتشكيلات اجتماعية: [أسرة، عشيرة، قبيلة، شعب، أمة]، وتشكيلات سياسية: [دولة العبودية، والإقطاعية، والدولة الحديثة]. ولتأكيد هذا الاتجاه انخرط ماركس وأنجلز في الحركة الثورية في خلايا الاشتراكيين الطوباويين والخياليين، وقد أخذا على نفسيهما تطويرها ومدها بالأيديولوجيا الثورية والعلمية، أي تحويل الاشتراكية الخيالية إلى اشتراكية علمية بالاعتماد على الطبقة العاملة الوليدة والتي درسا نشأتها وتطورها، وبخاصة في بريطانيا البلد الرأسمالي الأول في العالم، وخاضا معها غمار المظاهرات والإضرابات خلال ثورة ١٨٤٨ في أوروبا[٢٨٩]. وجعل ماركس هدفه الرئيسي منذئذ دراسة الاقتصاد السياسي، روح العصر ليحلل نشوء الرأسمالية وأسلوب الإنتاج الرأسمالي، وقوانينه وقواه واتجاهاته العامة، فكانت كتبه (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) و(المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي الكلاسيكي) ثم (رأس المال) هي المرجعيات الأساسية للفكر السياسي الاجتماعي الحديث.

فماركس كما يقول أنجلز هجر الفلسفة ليقيم نظرية للثورة، وعلماً جديداً للاقتصاد السياسي، نائياً بنفسه عن المشاحنات الفلسفية إلا ما يتعلق بتوضيح موقفه من فلسفة الحق والقانون والدولة الهيغلية، ليجعل من فلسفة البراكسيس منهاجاً وعلماً للثورة البروليتارية، منخرطاً في الكتابات السياسية وإصدار البيانات حول أعمال الأممية الأولى وبرامج الأحزاب الاشتراكية، ناقداً وموجهاً.

بعد وفاة ماركس، يكتب أنجلز في مقدمته المشار إليها عن لودفيغ فيورباخ ونهاية

---

[٢٨٩] يقول أنجلز في لودفيغ فيورباخ: "بعد ثورة ١٨٤٨ قالت ألمانيا المثقفة لا للنظرية، وانتقلت إلى النشاط العملي" نفس المصدر، ص٦٣.

الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: "بدأت الفلسفة الألمانية الكلاسيكية في الخارج (خارج ألمانيا) تعرف نوعاً من الانبعاث وبخاصة في إنجلترا والبلدان الاسكندنافية وحتى في ألمانيا. فقد أخذ الجميع على ما يبدو يملون الحساء الإجباري الهزيل الذي يقدم إليهم في الجامعات باسم الفلسفة"[٢٩٠]. لأن الماركسية فلسفة نقدية، والقطع الذي أحدثه ماركس في الثقافة الألمانية ثم الأوروبية كان على مستوى المنهج وعلى مستوى الممارسة والموضوع، فغير بشكل جذري مهمة الفيلسوف التأملية التفكرية، إلى مهمة نقدية عملية سياسية، مقدماً الممارسة على الطريقة. وتابع أنجلز هذه المهمة فكتب كتابه المذكور عن فيورباخ لبيان موقفهما من الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والفلسفة بعامة. داعياً إلى الاهتمام من جديد بالفلسفة، بعد الهجمات النقدية الصارمة التي شنت على فلسفة البراكسيس في ألمانيا وإيطاليا متهمة إياها بالتخلف عن العلم وعن الفلسفة التجريبية الجديدة، وعن الإنجازات العلمية في مجال الفيزياء: اكتشاف بنية الذرة، وميكانيك الجسيمات، ثم نظرية أينشتاين النسبية. فتصدى بليخانوف ومن بعده لينين لهذه الاتجاهات دفاعاً عن الماركسية. إلا أن الالتباس ظل قائماً حول الفلسفة التي يشير إليها أنجلز، إذ يكتب: "إن الحركة العمالية الألمانية هي وريثة الفلسفة الكلاسيكية الألمانية"[٢٩١] وتشير الأدبيات الماركسية اللاحقة إلى أن الماركسية تستمد أصولها من ثلاثة مصادر: الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، الاقتصاد السياسي الإنجليزي، الاشتراكية الخيالية الفرنسية. فإذا كانت هذه المنظومات الفكرية الثلاث تؤلف النظرية، فلماذا أهمل البحث الفلسفي وتطوير فلسفة البراكسيس ليجري التركيز على الجانب السياسي الأيديولوجي فحسب؟؟

وكان انتصار ثورة أكتوبر ١٩١٧ في روسيا، وقيام أول دولة اشتراكية في العالم تعتمد الماركسية كعلم ونظرية ومنهج، ثم تصاعد دور الحركة العمالية العالمية وأحزابها في كافة البلدان الأوروبية، وقيام المنظومة الاشتراكية بزعامة الاتحاد السوفياتي بعد الانتصار على ألمانيا النازية في الحرب العالمية الثانية، وانتصار الثورات الشيوعية في الصين وفيتنام وكوريا وكوبا. مما حول الماركسية من نظرية ثورية نقدية إلى أيديولوجيا

[٢٩٠] لودفيغ فيورباخ، ص٥.

[٢٩١] لودفيغ فيورباخ، ص٦٥.

سياسية للأحزاب الحاكمة في هذه البلدان، ولتصبح فلسفة تبرير وتفسير، وشرح للسياسات، والممارسات السلطوية التي ادعت أنها القيمة على العقيدة الصحيحة، والتأويل القويم لأفكار ماركس_ أنجلز وحظرت على الفلاسفة والمفكرين أي خروج على الدوغما التي وضعتها وبخاصة بعد أن أصبح ستالين أميناً عاماً للحزب الشيوعي السوفياتي والأممية الثالثة.

إن تخلي الفلسفة الماركسية عن دورها كفلسفة نقدية وانزياحها من خلال تحولها إلى أيديولوجيا للسلطات الحاكمة تبرر نفسها وتدافع عن مصالحها، قد عطل دورها الثوري الهادم والباني كفلسفة مفهومية تغتني وتتطور في علاقاتها الجدلية مع الواقع الموضوعي والممارسة الإنسانية الفاعلة، لتعيد بناء منظومتها كموضوع وطريقة وممارسة .بما يستجيب لتطورات العلم والمعرفة والثقافة. فقد عمل لينين في كتابه (المادية ومذهب النقد التجريبي) محاولاً السير على طريق ماركس في تطوير دليل العمل الذي وضعه ماركس وأنجلز على ضوء إنجازات العلم الحديث، ومن بعده أنطونيو غرامشي في تصديه للماركسية المبتذلة التي انعطف بها برنشتاين وأتباعه، ثم كاوتسكي والأممية الثانية والتي تعتبر الجوانب الاقتصادية وبخاصة القوانين العلمية للرأسمالية في كتاب الرأسمال لماركس هي الأساس، وجعلت برنامجها السياسي متمركزاً حول إصلاح الاقتصاد الرأسمالي ليكون قادراً على استيعاب مصالح الطبقة العاملة وتطلعاتها الاقتصادية. فأعلن غرامشي الحرب على كتاب الرأسمال لأنه يمثل الحتمية والجبرية، ومنه تستمد الإصلاحية مبادراتها وسياساتها، داعياً إلى التركيز على المادية التاريخية على وجه الخصوص، نظراً لما في المادية الجدلية من نزعة ميتافيزيكية تذكر بالفلسفة القديمة والمادية الميكانيكية المبتذلة. بينما تتجلى في فلسفة البراكسيس فلسفة الفعل الإنساني الواعي، والنشاط الثوري الاجتماعي للطبقة العاملة والطابع التاريخي. والمادية التاريخية عنده هي التي تبني وتهدم وفيها يبرز العمل الفكري، والنشاط الثقافي والعمل الواعي، وهي عناصر أساسية في العملية الثورية تفوق دور العوامل المادية /وسائل الإنتاج والبناء الاقتصادي للمجتمع/. وهنا يلعب المثقفون العضويون الدور الرئيسي كعامل أيديولوجي منتج للثقافة في علاقة جدلية فاعلة ومنفعلة، وهذا يفترض الحوار والمناقشات بين مختلف الآراء والأفكار، أي ترك نظام الفكر مفتوحاً، لا مرجعية سلطوية أو نصية مفروضة عليه، ولا سلطات معرفية تحتكر التفسير والتأويل وتقوم

بإرهاب المفكرين وقمعهم باسم عقيدة قويمة ومصلحة سياسية عليا مما يؤدي إلى ديكتاتورية قمعية سلطوية في الحكم والسياسة، وانغلاق فكري نظري وجمود عقائدي. وهذا ما مارسته الأممية الثالثة إذ جعلت أجهزتها وقيادتها كهنوتاً يحدد ما هو صحيح، وهيئة تفتيش وديواناً عرفياً لمراقبة الإنتاج الفكري للشيوعيين، ومحاسبتهم وفرض العقاب عليهم وطلب التوبة منهم. فانحطت النظرية، وتراجعت الفلسفة مما سبب انهيار وسقوط الدولة السوفياتية فيما بعد. وجعل تطوير الماركسية من عمل المفكرين والفلاسفة المطرودين من الأحزاب الشيوعية أو الخارجين عليها.

إن انغلاق الثقافة يعني وجود أزمة حقيقية وعميقة في نظام الفكر، منهجية وعقائدية، وأن السلطات المعرفية هي صاحبة مصلحة في هذا الانغلاق والجمود، لأن إنتاج الأيديولوجيا عموماً هو إنتاج المعرفة في الإطار الفكري للعلاقات الاجتماعية السائدة*.

يقول ألتوسير[٢٩٢]: إن قراء رأس المال كانوا حتى الآن من العمال والمناضلين السياسيين، وكان هؤلاء مهتمين برأس المال ككتاب يحتوي على قوانين الإنتاج الرأسمالي وحدوده وأبعاده وأزماته وتناقضاته وتطوراته كي يمدهم بأيديولوجية كفاحية، وأسلحة فكرية للنضال الثوري لإسقاط الرأسمالية وبناء الاشتراكية بما ينسجم واتجاهات التطور الموضوعية للتناقضات المتصارعة في قلب النظام، ويقدم لهم العناصر الضرورية لبناء نظرية سياسية ثورية. ويضرب مثلاً على أولئك المناضلين *لينين* القائد والمناضل والمفكر والسياسي، إذ مع لينين صارت الماركسية فلسفة سياسية، وعملاً وتحليلاً ونهجاً ثورياً. فلينين تكوين نظري وفلسفي لا يجارى أصبح تكويناً سياسياً"[٢٩٣]. فلينين يشترك مع ماركس في المقدرة الفذة على الجمع بين درجة عالية من

---

* "أعتقد أن كل ثقافة، وأقصد كل شكل ثقافي من الأشكال التي عرفتها الحضارة الغربية قد كانت له منظومة تأويلية، وله تقنياته ومناهجه وطرقه الخاصة للكشف عن اللغة التي تريد أن تعني غير ما تقول.. أي وجود لغة خارج اللغة، ويظهر إذن أن هناك مشروعاً ينبغي الخوض فيه لإقامة جدول لجميع منظومات التأويل" ميشيل فوكو، مجلة الكرمل، عدد١١، ١٩٨٤.

[٢٩٢] لوي ألتوسير: (١٩١٨_ ١٩٩١) فيلسوف فرنسي ماركسي معاصر.

[٢٩٣] قراءة رأس المال، ألتوسير وآخرون، ترجمة تيسير شيخ الأرض، وزارة الثقافة،دمشق، ١٩٧٤، هامش ص١٣.

الفعالية والنشاط العملي التي يستطيع بها وبألمعية النفاذ إلى جوهــر العمليـة الاجتماعيـة الجاريـة، وعكـس قوانينهـا وصياغتهـا فكـراً ونظريـة، وهـذا شـأن الرجـال العظـام في التاريخ. في حين كان بليخانوف نظرياً، ولوكاتش فيلسوفاً، فاتجها إلى الفلسفة وعمـدا إلى ربط الماركسية بالهيغلية والفلسفة الكلاسيكية الألمانيـة، ونسـي ألتوسـير أن يضيـف أنجلز إليهما، بل لعله تجاهله عن عمد لأنه يعتبره المسؤول عن تشويه أفكار ماركس.

إن ما يريده ألتوسير ليس القراءة الأيديولوجيـة والنضاليـة الثوريـة لـرأس المـال، بـل القراءة الفلسفية_ المعرفية النقدية_ والإبستمولوجية لإبراز القطيعة التي أحدثها مـاركس مع الفلسفة القديمة، الطريقة العلمية الجدلية التي استخدمها في مقابل الطريقة التي اتبعها أسلافه من الاقتصاديين ومن الفلاسفة والمؤرخين. هـذه القـراءة الـتي لم تحصـل بسـبب الصمت الذي فرض علـى الماركسـية كفلسـفة مـن أنصارهـا وأعدائهـا علـى السـواء. وظلت تحفر في التاريخ منذ ذلك الوقت، ويتسـاءل: هـل كـان مـاركس يـدرك عمـق القطيعـة الـتي أحدثهـا؟ ويجيـب: "صـاغ مـاركس موضوعـه بوضـوح ولكنـه لم يحـدد بالوضوح نفسه مفهوم تميزه، الفارق الذي يفصله عن موضوع الاقتصاد الكلاسـيكي، تحديد المحل الذي ينفصل فيه عن أسلافه، ودلالة هذه القطيعـة تتطلـب الكشـف الـذي أتى به بطرح مسائل فلسفية جديـدة تقتضيهـا طبيعـة موضوعـه الجديـد، قـراءة حاسمـة بالنسبة إلى مستقبل الفلسفة ذاته، قراءة مزدوجـة لـرأس المـال. تحديـد الفـارق النوعـي لموضوع رأس المال ذاته، ومعرفته باللجوء إلى الماركسـية، أي أنـه لا يمكـن قـراءة رأس المال من دون الفلسفة الماركسية والتي علينا أن نقرأهـا في رأس المـال، أي الإحالـة مـن القراءة العلمية إلى القراءة الفلسفية، ومن القراءة الفلسفية إلى القـراءة العلميـة، قراءتـين خصبتين من خلالهما يمكن أن نتعرف من دون شك علـى الصفـة الخاصـة لهـذه الثـورة الفلسفية"[٢٩٤].

فالمطلوب حسب ألتوسير من القراءة الجديدة لرأس المال معرفة الثورة الفلسفية الـتي أنجزها ماركس وجوهرها، والقطيعة المعرفية وأصالتهـا " ففـي إعـادة قـراءة رأس المـال قراءة نقدية إبستمولوجية يمكن تصحيح الوضع وإظهار المسكوت عنـه واللامفكـر فيـه في الماركسية وهو كونها فلسفة علميـة جديـدة قطعـت معرفيـاً مـع الفلسـفة القديمة،

[٢٩٤] نفس المصدر السابق، ص١٠_ ١١_ ١٢.

وأقامت فلسفة جديدة لم يكن ماركس ولا أنجلز ولا من تبعهما يريدون الاعتراف بها، وظلوا يلحون على الجانب الثوري والعلمي الاقتصادي وينكرون أية صلة بالفلسفة القديمة"[٢٩٥]. ويعود التوسير إلى تعميق السؤال: "هل المشروع الإبستمولوجي الذي كان ماركس يقوم به كان واضحاً لديه؟ وهل كان يعي تميزه الخاص؟ تحديده للموضوعات العلمية لرأس المال، مبيناً تميزه الخاص في حدود نوعية، بما يتطلب قراءة نقدية حقيقية تطبق على نص ماركس المبادئ ذاتها لهذه الفلسفة الماركسية التي نبحث عنها في رأس المال. هذه القراءة النقدية تبدو وكأننا نتوقع الوصول إليها من تطبيقها بالذات، إذ أن كل إنتاج *معرفة* متضمن في العملية التي ينتجها بها"[٢٩٦].فهي قراءة ذات طابع فلسفي_علمي تتطلب النفاذ إلى مستويات النص المختلفة قراءة نقدية تطبق نفس المبادئ التي استخدمها ماركس في رأس المال ضد الآخرين ممن سبقوه أو عاصروه. وبهذه الطريقة سوف يتم إعادة إنتاج المعرفة التي أنتجها المؤلف نفسه وذلك في سياق الممارسة النظرية التي يقوم بها الفكر على موضوعه لإنتاج معرفة.

ويستنتج ألتوسير من قراءته أن ماركس كان حيناً واعياً لمشروعه وغير واع حيناً آخر "فنجد لديه مفاهيم مستعارة جزئياً من سابقيه، وهيغيلية قبل كل شيء. وقد حدث تفاوت بين المجال الأولي الأصلي لهذه المفاهيم ومجال الموضوعات المفهومية التي طبقت عليها عند ماركس"[٢٩٧]. فماركس الغارق في أبحاثه وفي ممارسته النظرية لم يكن يفرق بين مفاهيم قديمة أو جديدة، فكان يستخدم تلك المفاهيم حيثما وجدت ليطبقها على موضوعاته لينتج بها معرفة، و لم يكن لديه الوقت لفحص هذه المفاهيم ومدى انطباقها وانسجامها، فعند ماركس فعل المعرفة هو فعل عمل وإعداد نظري، وأن شخص المفكر ومعرفة الواقع هما من نتاج هذه النظرية. وهكذا نجد أن كل الوصف النظري الذي يقدمه لنا ماركس يبقى وصفاً صورياً لأنه لا يضع موضع السؤال طبيعة

[٢٩٥] ينقل محمد عابد الجابري عن غاستون باشلار "بأن القطيعة المعرفية تقوم على أن العلم لا ينمو بالاتصال وإنما عبر قطائع أي على انفصال، فالعلم يبنى على مفاهيم محددة في مرحلة معينة هي أساس إنتاج المعرفة، والكشوف العلمية تستنفذ استنفاذاً كاملاً فتقع أزمة في التفكير لا تحل إلا بظهور مفاهيم جديدة تقطع الصلة بالمفاهيم القديمة.

[٢٩٦] قراءة رأس المال، مصدر سابق، ص٩٤.

[٢٩٧] نفس المصدر، ص٣٤.

هذه التجريدات البدائية، ومسألة مطابقتها لموضوعها. وبالاختصار للموضوع الذي يتعلق به. ويخلص التوسير إلى القول أن لا لوم عليه وهو المنهمك في تحديد موضوعه أولاً فقد وضع ماركس نفسه في قلب معرفة قائمة من قبل دون أن يطرح على نفسه مسألة إنتاجه][298]. فهو منهمك في إنتاج نظرية ثورية تستند إلى معرفة علمية للرأسمالية، ولأسلوب الإنتاج الرأسمالي، تاريخه وتطوره، ظواهره وقوانين حركته الواقعية التي تخفيها الحركة الظاهرية، بنيته التحتية والفوقية والإقطاعية، وتناقضاته وأزماته، وسياق عمله ودور الطبقتين الرئيسيتين فيه: البرجوازية مالكة وسائل الإنتاج، والبروليتاريا مالكة قوة العمل المضطرة لبيعها حتى تعيد إنتاج حياتها، والسلعة وتناقضاتها وصورها وفائض القيمة وتحولاته..

لقد برزت الفلسفة الجديدة بطريقتها الجدلية المادية والتاريخية وبمفاهيمها وموضوعاتها كما يعرض كتاب رأس المال ، فلكي نفهم ماركس ، يكتب ألتوسير: "يجب أن نعامله كعالم من العلماء وأن نطبق على عمله العلمي المفهومات الإبستمولوجية والتاريخية ذاتها التي نطبقها على العلماء الآخرين وعلى إنتاجهم. ففهمه لآلية كشفه، أي القطيعة الإبستمولوجية التي تفتح تأسيسه العلمي تحيلنا إلى مفهومات نظرية هامة في تاريخ العلوم"[299]. ففي ماركس روح غاليليه، أي روح علمية تأسيسية، تحويل الحركة الظاهرية إلى الحركة الواقعية، والاتجاه ذاته الذي هو العلم "وهو كل نظرية منظومية تشمل كلية موضوعها وتمسك بالرابطة الداخلية التي تربط بين الماهيات المرجعية للظواهر الاقتصادية كلها"[300]. إذ من السذاجة القول أن منهج ماركس كما يعتقد التصور العامي يختلف عن منهج علماء الاقتصاد السابقين الميتافيزيقيين، بينما

---

[298] نفس المصدر، ص٣٧.

[299] نفس المصدر السابق، ص١٥٥.

يؤكد التوسير أن هناك قطيعة أبستمولوجية بين إنسانية كتابات ماركس الأولى المركزة على مدلول الضياع ومفاهيم المادية التاريخية التي أنضجها ماركس وهذبها انطلاقاً من عام ١٨٤٥، وأن لكل أيديولوجيا (إشكالية) متميزة وهي مصطلح التوسير للدلالة على البنية النظرية الكامنة، ويقول إن الإشكالية والمفاهيم المرتبطة بها تشتق من فلسفة جديدة دشنها ماركس بالاتفاق مع النظرية العلمية للتاريخ. (قاموس الفكر السياسي) ج١، ص٧٠.

[300] نفس المصدر السابق، ص٢٥ _ ٢٦.

كان منهجه جدالياً، وكل ما يتعلق بالجدل فقد أخذه ماركس عن هيغل وأقامه على قدميه، أي أرجعه إلى الأصول المادية، وذلك لأن عمل ماركس كان أعمق من ذلك بكثير. ولو كان ذلك كذلك فقط لما كان ثورياً ولما كان تأسيساً لنظام فكري جديد. فكل فيلسوف يأخذ من سابقيه ويدمج ما يأخذه في بناء مذهبه الفلسفي. فماركس أحدث ثورة فلسفية وإن لم تتطور هذه الثورة على يد تلامذته. ويحدد التوسير الفصل الثالث من المدخل إلى نقد الاقتصاد السياسي ١٨٥٧ بأنه المقال في المنهج المبتكر للفلسفة الجديدة التي وضع أسسها. إنه الفصل التطبيقي الوحيد من مقولات ماركس الذي يحوي أنواع تحليل مقولات ومنهج الاقتصاد السياسي. فذلك النص يقودنا إلى عتبة الضرورة ذاتها لإقامة هذه النظرية في إنتاج المعارف التي هي والفلسفة الماركسية شيء واحد. فهذه ضرورة بشرط أن تكون واعية لعدم اكتمال النص وللمدى الفلسفي لنظريته الجديدة في التاريخ ولاسيما لما تقسرنا على التفكير فيه، أعني اتصال الممارسة الأيديولوجية والممارسة العملية بالممارسات الأخرى. وأن الفرق القائم بين المعالجة الأيديولوجية لصمت أو فراغ نظري في نظام الفكر، وبين المعالجة العلمية هو أن المعالجة الأولى تضعنا أمام انغلاق فكري، والثانية تضعنا أمام انفتاح علمي. إن تدخل الفعالية الفلسفية في حياة العلم ذاته يحمي العلم من انغلاق الأيديولوجيا[٣٠١]* وكل نظرية علمية بحاجة لنقد المفاهيم السائدة وتنقيتها من الأيديولوجيا قبل استخدامها. وهذا ما فعله ماركس في مفهوم القيمة والسلعة والنقد وفائض القيمة وصورة الإنتاج.. لقد جعل بنية الكل الاجتماعي ذات مستويات ومراجع متمايزة ذات استقلال ذاتي نسبياً تتواجد في البنية وتتصل ببعضها وفقاً لأنماط البنيات النوعية

[٣٠١] نفس المصدر السابق، ص٣٠_ ٣٧.

* [يقول ألتوسير: "إن كل نظرية علمية تخلق عالمها الخاص بها من الموضوعات النظرية، وأن أحد المعالم المحددة للعلم هو أنه يخلق عالماً من الموضوعات النظرية يختلف عن العالم الذي نراه في حياتنا اليومية.. ولما كانت أي نظرية تخلق موضوعاتها النظرية الخاصة وهي ما تتملكه البنى غير القابلة للملاحظة.. والمعيار الأول للتعرف على ما هو علم هو انفتاح المنظومة الفكرية في النظرية أي انفتاح مجموعة المفاهيم التي تشكل قوام النظرية، وهذا ما يمكننا من طرح إشكاليات معرفية والبحث عن أجوبة لها في حين أن المنظومة الفكرية المغلقة لا تساعد على ذلك وتفترض الإجابة مسبقاً. أما المعيار الثاني فهو عرض المفاهيم أي التماسك المنطقي]. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، عالم المعرفة، ص٢٢٥.

المتمفصلة مع المستوى أو المرجع الاقتصادي[٣٠٢].

كل هذه النصوص تشهد لماركس بالقطيعة الإبستمولوجية مع الفكر السابق وتأسيسه لنظام فكري جديد. وإذا كان هو لا يشير إلى فتوحه تلك فإن أنجلز في المقدمة التي كتبها للكتاب الثاني من رأس المال والذي أصدره بعد وفاته قد أشار إليها حين عقد مقارنة بين الثورة العلمية التي أحدثها لافوازيه في الكيمياء والثورة التي أسس لها ماركس في علم الاقتصاد: "إن ماركس بالنسبة لأسلافه فيما يتعلق بنظرية فضل القيمة هو في مقام لافوازيه بالنسبة لبريستلي وشيلي. لقد أُثْبِت قبل ماركس بزمن طويل وجود ذلك القسم من قيمة النتاج الذي نسميه الآن فضل القيمة، وذُكِر كذلك بصورة متعاقبة بالغة الوضوح على أي شيء يقوم. أي على إنتاج العمل الذي يتملكه الرأسمالي دون أن يدفع معادله، إلا أنه لم يتم المضي إلى أبعد من ذلك.. وجاء ماركس وقد سلك العكس المباشر لطريقة أسلافه *فلم يجد إلا مسألة حيث كان هؤلاء قد وجدوا حلاً*.. أدرك أن الأمر لم يكن يدور هنا حول مجرد التحقق من واقعة اقتصادية ولا حول تعارض هذه الواقعة مع العدالة الأزلية والأخلاق الحقيقية. بل واقعة مدعوة إلى قلب كل الاقتصاد، وتقدم لمن يريد استخدامها مفتاح فهم مجمل الإنتاج الرأسمالي.. وانطلاقاً من هذه الواقعة محَّص كل المقولات الموجودة، كما كان لافوازيه قد محص انطلاقاً من الأوكسجين مقولات الكيمياء اللاهوبية الموجودة قبله.. وقام بإخضاع نظرية ريكاردو في القيمة نفسها للنقد.. كما قام بإحلال قوة العمل وأناط بها خلق القيمة بدل العمل، فحل بدفعة واحدة أحد الصعوبات التي فشلت مدرسة ريكاردو بحلها، وهي استحالة جعل التبادل بين رأس المال والعمل منسجماً مع القانون الريكاردي حول تحديد القيمة بالعمل. فقد تبين إذن بأنه يوجد داخل رأس المال بالذات تميز لم يكن رودبروتوس وعلماء الاقتصاد البورجوازيون بقادرين على استخلاص أي شيء منه، ولكنه يقدم المفتاح لحل أعقد المسائل الاقتصادية"[٣٠٣].

هكذا يكتب أنجلز، أي أن القطيعة المعرفية مع الفكر الاقتصادي السابق في رأس

---

[٣٠٢] نفس المصدر السابق، ص٥١.

[٣٠٣] مقدمة الكتاب الثاني، الجزء الأول، الترجمة العربية أنطون حمصي، وزارة الثقافة، دمشق ١٩٧٦، ص٢٤ وما بعدها.

المال تشبه القطيعة التي قام بها لافوازيه لتأسيس الكيمياء الحديثة. فماركس أسس لنظام فكري جديد بكل الأبعاد المعرفية والمنهجية للقطيعة حسب التوسير الذي يعرّفها "بأنها الانقلاب المفاجئ الذي يقوم به علم جديد من قبل إشكالية جديدة على بعد من الإشكالية القديمة، وتغيير القاعدة النظرية والإشكالية القديمة في معنى القلب"[٣٠٤].

وكل نظرية هي إشكالية في جوهرها أي القالب النظري المنظومي لطرح كل مسألة تتعلق بموضوع النظرية، وعملية تكوين المعرفة تمر بالضرورة في التحويل الذي لا ينقطع الذي به يتحول موضوعها المفهومي، وتعميق المعرفة يتحقق بعمل من التحويل النظري يؤثر بالضرورة في موضوع المعرفة[٣٠٥]، ويتأسس النظام الفكري الجديد بتحديد موضوع المعرفة وإنشاء مفاهيم جديدة وهذا ما فعله ماركس مؤسساً لإبستمولوجية جديدة. والمهمة الأولى لكل نظام فكري جديد تقوم على التفكير في الفصل النوعي للموضوع الجديد الذي يكتشفه وعلى تميزه تميزاً دقيقاً عن الموضوع القديم، وعلى بناء المفهومات الخارجية المطلوبة من أجل التفكير، وبمثل هذا العمل النظري يكتسب العلم الجديد حقه الفعلي بالاستقلال الذاتي[٣٠٦]. والمقولة الهيغيلية عن معاصرة الحاضر أي زمان متصل يحتل مكان الوجود المباشر الذي هو محل الوجود، تواجد الحاضر الهيغيلي_الأيديولوجي هو حضور زمان وماهية معاً أمام ظواهره. أما عند ماركس فقد صار من المستحيل جمعه لأنه يتعلق بمستويات الكل التاريخي ذاته. فينبغي أن زماناً خاصاً مستقلاً وذاتياً يستعاد في استقلاله ذاته عن أزمنة المستويات الأخرى، فلكل نمط إنتاج زماناً وتاريخاً خاصاً لنمو القوى المنتجة متقطعين انقطاعاً نوعياً وزماناً وتاريخاً خاصين بعلاقات الإنتاج متقطعين تقطيعاً نوعياً وتاريخاً خاصاً بالبنية الفوقية السياسية وزماناً وتاريخاً خاصاً بالفلسفة لا يمكن معرفته إلا بشرط أن يكون نموذجاً عن التمفصل داخل الكل العضوي.[٣٠٧]

فإنشاء المعرفة يتم من خلال مستويات متعددة في مقدمتها إنشاء المفاهيم، وإنشاء المفهوم هو التعبير الجاد عن عملية التفكير، فالمفهوم هو غير الواقع، وصورة المفهوم هي

[٣٠٤] قراءة رأس المال، مصدر سابق، ص١٥٦.

[٣٠٥] نفس المصدر، ص١٦١.

[٣٠٦] نفس المصدر، ص١٦٣.

[٣٠٧] نفس المصدر، ص٥٥.

غير المفهوم. فمعرفة موضوع واقعي ما لا تمر بتماس مباشر بالمفهوم بل بإنتاج مفهوم الموضوع وكأنها تمر بشرط إمكانه المطلق[٣٠٨]. ويعلق التوسير أهمية كبرى على هذه المسألة متهماً أنجلز بالفهم العامي وبالسذاجة الفلسفية عندما يكتب إلى شميدت ١٨٩٥ في رسالة حول الفارق بين مفهوم الشيء وواقع هذا الشيء بأنهما متوازيان شأنهما شأن مقاربين متوازيين يقترب أحدهما من الآخر دون أن يلتقيا. إن هذا الفارق الذي يفصلهما هو بالضبط الفارق الذي يجعل المفهوم غير الواقع المباشر، ويجعل الواقع غير مفهومه الخاص.. إن التحديدات ليس لها قيمة في نظر العلم لأنها تظل غير كافية. إن التحديد الواقعي الوحيد هو تطور الشيء ذاته بيد أن هذا التطور لم يعد تحديداً[٣٠٩]. فهناك فرق بين المفهوم كوظيفة للفاعلية الفكرية المعرفية وبين الواقع. وإنتاج المفهوم فقط يؤدي إلى إنتاج المعرفة، أما الواقع فهو أكثر تعقيداً لدرجة أنه يجب تطبيق المفاهيم وكيفية عملها في الواقع، فهي ليست تحديداً من الواقع إنما صورة ينشئها الفكر لكي يبني العلم[٣١٠]. إن إنجازات ماركس وهي القطيعة الإبستمولوجية مع الفلسفة السابقة، وإنشاء المفاهيم الجديدة والثورة المعرفية في الاقتصاد والتاريخ تشكل قاعدة علمية لإنشاء فلسفة جديدة للعلم، فلسفة باستطاعتها أن تقوِّم أخطاء العلماء وتدفع بالفكر الفلسفي إلى الأمام. فماركس لم يقتبس المنهج الجدلي الهيغيلي ويقيمه على قدميه، ويثبت مرتكزاته على الواقع المادي كما هو الشائع. إنما وضع نظام فكر جديد، جهاز مفهومي، حدود وتحديدات وتصورات خاصة يمكن أن تساهم في تعميق الفكر الفلسفي وتخليصه من الانحرافات والابتذال. وفيها ما هو كاف لتأسيس نظرية في الممارسة العملية، نظرية في شروط أفاعيل المعرفة، هو موضوع الفلسفة الماركسية[٣١١].وينتقد التوسير /لوكاتش، وغرامشي/ الأول لإلحاقه الماركسية بالهيغيلية كفلسفة للوعي الذاتي الطبقي في التاريخ، والثاني لنفوره من الميتافيزياء من الفلسفة وجعله الماركسية أيديولوجيا للعمل الثوري. وعند غرامشي الفيلسوف الحقيقي ليس شخصاً آخر غير السياسي. فالفلسفة والتاريخ والسياسة هي في نهاية المطاف شيء

[٣٠٨] نفس المصدر، ص٢١٢.

[٣٠٩] نفس المصدر، ص٨٢.

[٣١٠] نفس المصدر، ص٩١.

[٣١١] المصدر السابق، ص٣١.

واحد وحيد، والناس جميعهم بمعنى ما فلاسفة، والممارسة النظرية توحد بين الفلسفة والسياسة.

القوى الميكانيكية لا تنتصر في التاريخ، إنهم الناس، الوجدانات والفِكَر التي تصوغ المظهر الخارجي وتنتهي دائماً إلى الانتصار. وهذه النظرية الغرامشية في تغليب النزعة الإنسانية والتاريخية على الشروط الموضوعية يشرحها غرامشي في نص يستشهد به التوسير: "تطرح علينا المسألة الأساسية لكل تصور للعالم أي لكل فلسفة أصبحت حركة ثقافية وديناً وأبحاثاً، وهي حالة أنتجت فعالية عملية وإرادة، وتوجد متضمنة في هذه الإرادة وجود المقدمة النظرية الضمنية (أي وجود الأيديولوجيا). إن ما خلعناه على كلمة الأيديولوجيا هو المعنى الاسمي لتصور ما للعالم، يتجلى ضمناً في الفن وفي القانون، وفي الفعالية الاقتصادية، وفي تجليات الحياة الفردية والجماعية كلها، وبكلمات أخرى إن المسألة المطروحة هي مسألة الحفاظ على الوحدة الأيديولوجية في الكتلة الاجتماعية التي ملاطها ووحدتها هذه الأيديولوجية على وجه دقيق"[٣١٢]. ويرى ألتوسير أن إعلاء شأن الأيديولوجيا بهذه الصيغة هو قريب جداً من التصور الهيغيلي، وهذا تقليل من شأن ماركس وقطيعته مع هيغل، وجعل فلسفته تابعة للمنظومة الهيغيلية. فالمستقبل النظري للمادية التاريخية معلق اليوم على تعميق المادة الجدلية التي تتعلق ذاتها بدراسة نقدية دقيقة لرأس المال، وليست قضية إبستمولوجية تثير اهتمام الفلاسفة وحدهم حين يطرح السؤال عن موضوع رأس المال، بل تخص مباشرة أساس التحليلات الاقتصادية والتاريخية المتضمنة في نصه، إنها النقطة الجوهرية المتعلقة بالفارق النوعي لموضوع رأس المال، هذه النقطة المرئية والخفية، الحاضرة والغائبة[٣١٣] والمعرفة لا تكتمل إلا باكتمال البناء النظري.

وتشكل ماركسية رأس المال اكتمال البناء النظري الذي أبدعه ماركس وهي ممارسة نظرية في أعلى صورها تجد فيها الفلسفة المعاصرة المهزومة أمام الثورات العلمية، والتطورات التكنولوجية المتلاحقة جهازها المفهومي لإعادة بناء ذاتها كفرع

---

[٣١٢] نفس المصدر السابق، هامش ص٩٣. نقلاً عن دراسات غرامشيه ماريو ترونيتي، الثورة ضد رأس المال ١٩٥٧.

[٣١٣] نفس المصدر،ص٥ _ ١٦ _ ١٧.

متميز للمعرفة الإنسانية، تفتح الباب أمام تأسيس فكر فلسفي ينقذ العلم ذاته من مآزقه المتلاحقة، ويخلصه من الأيديولوجيا التي تكاد تسد الطريق أمامه، وتغلق الفضاء الرحب الذي يتحرك فيه. ونتساءل بدورنا عن مشروعية هذا الانعطاف بالماركسية من فلسفة البراكسيس إلى فلسفة المفاهيم، ومن أيديولوجيا للثورة البروليتارية إلى نظرية لإنتاج المعرفة.

إن مسألة النظرية تتعلق بالضبط كما يقول ألتوسير وإلى حد بعيد بإنشاء مفهوم أو جملة مفهومات تمس بالضرورة صور العلمية والعقلانية في النظرية القائمة ذاتها أي الصور التي تحدد في لحظة معينة بما هو كذلك، أي موضوع الفلسفة الذي يتعلق بإنشاء مفهوم نظري فلسفي ضروري مطلق لإقامة القول الدقيق عن نظرية التاريخ ونظرية الاقتصاد السياسي. إنشاء مفهوم فلسفي ضروري لا وجود له في صورة المفهوم.[٣١٤]

إن الإشكالية النظرية في الماركسية ستظل قائمة حتى بعد تحويل الماركسية إلى فلسفة كما يجادل التوسير. فما هو موجود في رأس المال جملة من التحليلات الاقتصادية والمفاهيم والقوانين الاقتصادية التي قال عنها ماركس أنها اتجاهات معينة تتعلق بالاقتصاد الرأسمالي في مرحلة من تطوره في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وظل ماركس ينفي عن نفسه صفة الفيلسوف، ورفض المذهبية والدوغمائية، وكان ضد كل سلطة معرفية تحد من حرية الفكر، وانفصاله عن الهيغلية وعن الاشتراكية الطوباوية، وقطعه مع الاقتصاد السياسي الكلاسيكي كان يهدف إلى إغناء فلسفة البراكسيس وليس إلى إنشاء مذهب فلسفي. فإذا كانت فلسفة هيغل مفتوحة على الماضي مغلقة على المستقبل باعتبارها الضرورة العقلية للنظام القائم، فإن فلسفة البراكسيس مفتوحة على المستقبل تستوعب الماضي باعتباره خبرة ومفهوماً تأسيسياً للحاضر. والماركسية ليست رأس المال وحسب بل هي مؤلفات ماركس الشاب وأعماله مع أنجلز وكتاباته الصحفية والسياسية، فهي أيديولوجيا سياسية في جوهرها. والملابسات التي أحاطت بها وتحدثنا عنها سابقاً وحولتها إلى نظام مغلق مرجعيته مؤلفات ماركس الاقتصادية، وبعض مؤلفاته مع أنجلز وكتابات صحفية، وسياسية بالإضافة إلى مؤلفات لينين وستالين، والشروح والتفسيرات والتأويلات عليها.

[٣١٤] نفس المصدر، ص٢١٤.

هذه الملابسات أدت إلى نشوء ماركسيات متعددة إلا أنها جميعاً لم تستطع تجاوز الحدود المعرفية للمؤسس وانكفأت على ذاتها، مع أنها فتحت آفاقاً معينة أمام الخروج من دائرة الإرجاع والتأويل في النسق الثقافي الماركسي. في حين نجحت الانعطافات التي قامت بها تيارات فكرية في مجال علم الاجتماع (مدرسة فرانكفورت) وفي مجال الاقتصاد والسياسية (مدرسة باريس) وفي مجال الفلسفة (الفلسفة الوجودية السارترية) وفلسفة ماركوز بالاستناد إلى الماركسية والهيغيلية وإلى المنجزات العلمية في الفيزياء والكيمياء والرياضيات، نجحت في إنتاج ثقافة جديدة كانت أكثر ملاءمة لحاجات العصر ومتطلبات المجتمعات في العصر الرأسمالي ما بعد الإمبريالي.

إن كل ثورة تسجل منعطفاً مفاجئاً في حياة الجماهير الشعبية. وطالما أن هذا المنعطف لم يتحقق فإنه لا يمكن أن تقوم ثورة حقيقية، وفي المنعطف المفاجئ في حياة شعب ما نتبين الغايات التي تستهدفها الطبقات الاجتماعية المختلفة والقوى التي تملكها.

نظام الفكر الحديث

لقد تفجر نظام الفكر الديني في أوروبا من داخله بفعل الاختراقات العميقة التي حدثت في الفروع العلمية وبخاصة في الفلك والرياضيات والهندسة ثم الميكانيكا ثم الكيمياء... أما في الوطن العربي فإن الشروط الموضوعية والتحولات العميقة في الوضع الدولي والداخلي، كما شرحنا من قبل، جعلت النظام الفكري الديني ينكمش وينغلق على ذاته متمسكاً بمناهجه وموضوعاته، عائداً وعلى فترات إلى أصوله، مستمداً العزم منها للانطلاق من جديد. لكن الصدوع كانت كثيرة فلم تفلح معها محاولات ابن تيمية في القرن الرابع عشر الميلادي، ولا مقدمة ابن خلدون ومنهجيته الجديدة في القرن الرابع عشر أيضاً في إنهاضه على أسس ذاتية حتى جاءت محاولة الإصلاحيين المتأثرين بالثقافة الأوروبية في القرن التاسع عشر والقرن العشرين الميلاديين.

إن الإنجازات التي حققها العلم الأوروبي منذ القرن الخامس عشر الميلادي وأدت إلى ثورة علمية وفكرية وإلى بداية عصر النهضة الأوروبية، وبخاصة في علم الفلك على يد علماء مثل كوبرنيك وتيخو براهيه، وغاليلو، وكبلر، وفي الهندسة والرياضيات على

يد ديكارت وباسكال وليبنتز، وعلماء طبيعة مثل بيكون شكلت اختراقاً عميقاً لنظام الفكر الديني السائد آنئذ. وفتحت ثغرة واسعة تدفقت عبرها التيارات العاصفة والصاخبة للفكر الحديث التي فجرت النظام كله ومهدت السبيل لبناء نظام فكري جديد وثقافة حديثة.

فالتراكم العلمي الموروث من العلم العربي واليوناني، وكذلك تراكم الإشكاليات المعرفية التي لم تجد لها حلاً في إطار نظام الفكر الديني الذي أسسته الكنيسة، والأخطاء والفشل الذي كان يحد من التقدم العلمي. جعلت اكتشافات كوبرنيكوس الفلكية التي قلبت الفلك القديم كله ونقلت مركز الثقل من الأرض، الذي كرسه الفلك البطليموسي لمئات السنين، نقلته إلى السماء بإعلانها أن الشمس هي مركز المجموعة الشمسية وليس الأرض التي ليست إلا إحدى الكواكب السيارة حول الشمس مثلها مثل بقية الكواكب المعروفة آنذاك. هذه الاكتشافات كانت بداية الثورة الفكرية والثقافية التي عززتها اكتشافات غاليلو للجاذبية الأرضية وقوانين سقوط الأجسام في الفراغ، وقوانين كبلر الفلكية التي بها تنتظم دورات الكواكب حول الشمس. بحيث لم تستطع إجراءات الديوان العرفي الكنسي التي فرضت التحريم على الفكر العلمي الجديد أن توقف هذا الاتجاه الكاسح، ولا أن تحد الثورة التي جرفت النظام القديم. وجاءت رياضيات وهندسة ديكارت وليبنتز لتكمل الطريق وصولاً إلى فيزياء نيوتن[٣١٥] التي ضمنها كتابه (المبادئ) في ميكانيكا الكون والتي حددت القوانين العامة للجاذبية الأرضية وللحركة في الكون كله.

واستلهمت فلسفة اسبينوزا[٣١٦] هذه الاكتشافات العلمية وبخاصة هندسة ديكارت التحليلية ورياضيات ليبنتز في التكامل والتفاضل لتقيم تصورها حول وحدة العالم، ولتعمل على تحطيم التصورات القديمة والمفاهيم الفلسفية المدرسية الأرسطية حول الكون والطبيعة والإنسان والعقل والإحساسات الإنسانية. ولتجعل الإنسان هو مصدر المعرفة، ولتنزل الفكر من السماء إلى الأرض ومن الله إلى الإنسان،على طريق قيامة

---

[٣١٥] إسحاق نيوتن: (١٦٤٢_ ١٧٢٧م) فيلسوف وعالم ورياضي وفيزيائي وفلكي إنكليزي اكتشف تكوين الضياء الشمسي ١٦٦٩، وقوانين الجاذبية ١٦٨٧م.

[٣١٦] باروخ اسبينوزا: (١٦٣٢_ ١٦٧٧م) فيلسوف هولاندي. ولد في أمستردام، عرف فلاسفة العرب واليهود ومؤلفات ديكارت.

الإنسان التي عملت الكنيسة على دفنه قروناً عديدة.

ولا بد لنا أن نشير هنا إلى التغييرات والتحولات التي أصابت المجتمع والدولة في أوروبا الإقطاعية بعد اكتشاف طريق الهند عبر الأطلسي والدوران حول أفريقيا والتخلص من الاحتكار العربي للتجارة مع الهند والصين. ومن ثم اكتشاف أمريكا وأستراليا، وزيادة المبادلات التجارية مما أدى إلى نشوء المدن على طرق التجارة وتبلور الطبقة البرجوازية فيها خارج الامتيازات الإقطاعية والكنسية، والتي وجدت في الثورة العلمية تعبيراً عن طموحاتها وتحقيقاً لأمانيها وداعماً للتطورات الاقتصادية الجارية التي تشكل جوهر حركتها، فقامت بدعم وتشجيع ورعاية العلماء مستفيدة من إبداعاتهم بالتطبيق العملي لها في مجال تحسين الملاحة البحرية وفي تطوير أدوات إنتاج جديدة، وفي تسهيل عمليات الحساب والمحاسبة المالية والتجارية، وتأسيس المصارف والبنوك والمؤسسات الاقتصادية الجديدة. وكذلك فقد أيد الملوك هذا الاتجاه إذ وظفوا العلماء في خدمة أهدافهم السياسية والعسكرية، في تطوير واختراع الأسلحة من مدافع وبنادق ومواد متفجرة لتحطيم وتدمير حصون وقلاع الإقطاعيين الذين يقفون عقبة أمام بناء الدولة المركزية القوية التي تتطلبها التطورات الاقتصادية الجارية حينذاك. ومن خلال تحالف الملوك والبرجوازية وجدت الثقافة الجديدة لها قاعدة اجتماعية واقتصادية وسياسية مؤيدة وداعمة وراعية، فتوطد نظام الفكر الجديد واتسع وتعمق وأعيد تقسيم العلوم على ضوء الموضوعات والمناهج والأساليب، وحلت بدل مسائل اللاهوت والله والملائكة والرسل والمعجزات والثالوث المقدس: مسائل الإنسان، والعقل، والوجود، والممارسة، والطبيعة، والمجتمع، والثروة، والاقتصاد. فالإحساس هو مصدر كل معرفة، والعقل الإنساني هو الأداة القادرة على الوصول إلى الحقيقة فطرة وتثقيفاً وتربية، إذ الإنسان أكثر حقيقة من كل ما افترض من موجودات متعالية. والأرض هي مقره ومجال عمله وهي حقيقة ملموسة، فيها يجب أن تتجسد العدالة والأخوة والمساواة والعيش المشترك بلا امتيازات خاصة تقوم على الأصل والنسب. فالعمل وهو فحسب المعيار، والعقل هو مقياس الأشياء؛ فكل ما هو خارج إطار مفاهيم العقل، خرافة. فالدين ليس إلا أكذوبة اخترعها البابا والقساوسة كما قال فولتير، ولذلك يجب تهديم مؤسسات الكنيسة التي هي سبب الجهل والفرقة والتخلف والاستبداد والظلم، وبناء دين جديد، طبيعي بلا رسل ولا أنبياء ولا كنيسة ولا قساوسة، والفلاسفة هم الكهنة

وهم رسل العقل. فكل عقل نبي كما قال الشاعر العربي أبو العلاء المعري.

وما إن بلغت الثورة الثقافية هذا المستوى من التجذر في العقول والنفوس حتى تبلورت في منظومة فكرية سياسية، حملت قيمها ومثلها وأهدافها الطبقة الثالثة_ البرجوازية، الشعب كله ما عدا النبلاء والإكليروس، وجعلتها برنامجاً للكفاح ضد الحكم المطلق والنبالة والكنيسة، ودفعت أهدافها الكامنة إلى أقصى حدودها بتفجير النظام الديني السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وتجلى ذلك بالإصلاح الديني الذي قاده مارتن لوثر القس الألماني ضد كنيسة روما الكاثوليكية، وأدى إلى قيام كنائس جديدة، وفكر ديني مخالف دعم نظام الفكر الجديد وشجع الثورة العلمية. وقامت فلسفة الأنوار التي كان مركزها في فرنسا التي قُمِع الإصلاح الديني فيها كرد فعل على تحالف الملكية والكنيسة التي كان من أعلامها الفيلسوف فولتير والفلاسفة الموسوعيون *ديدرو ودولامبيرت*، والفلاسفة الماديون *هولباخ وهلفسيوس*. وقد جعلت هذه الفلسفة العقل الإنساني محور بحثها، والإنسان نفسه ككائن جسداً وروحاً، أحاسيس وإدراكات ومفاهيم. وأسبغت على العقل صفات الألوهية والقداسة؛ فنور الحقيقة والمعرفة يشع منه وهو أساس إنسانية الناس، الموجود لدى الجميع بالتساوي، وبه تمرد الإنسان على القيود التي صاغتها ووضعتها الكنيسة ورجال الدين وعلى التقاليد وعلى الامتيازات التي تحد من إنسانيته. وبه استطاع الإنسان أن يكتشف القوانين التي تحكم الطبيعة والعالم والجماعات، فهو لا يعرف المستحيل. وعلى كل إنسان أن يستخدم هذا العقل كي تشرق الأنوار في نفسه وذاته فتنير أمامه الظلمات، ليفك ألغاز الخرافات والأساطير التي كبله بها الدين الذي تحدده المؤسسات الكنسية، وليفضح أكاذيب الكهنة والملوك المستبدين.

ومهد الفكر الحديث هذا للثورات السياسية في أوروبا الغربية، لتحطيم الأشكال القديمة الإقطاعية والكنسية للدولة وللثقافة وللمجتمع والدين (الثورة الإنكليزية ١٦٤٨، والثورة الأمريكية ١٧٧٤، والثورة الفرنسية ١٧٨٩) وما بينها من ثورات وحروب دينية وسياسية اجتاحت أوروبا لإعادة تنظيم وتشكيل الدول والمجتمعات بما يتفق والثقافة التي ترسخت منذ عصر النهضة حتى عصر الأنوار.

لقد كانت الثورة العلمية هي أساس الفكر الحديث الذي يستند إلى إبستمية منفتحة

على الواقع الاجتماعي والسياسي ويتغذى من التراكم العلمي، والثقافي، ومن الأساليب والمناهج الحديثة، والموضوعات، والاستراتيجيات التي ترسخت في الممارسة، مع أننا يجب أن لا نغفل دور التطورات الاقتصادية التي أدت إلى نمو أسلوب الإنتاج الرأسمالي في بناء هذا النظام المنفتح. فالعلاقة بين الثورة العلمية ونمو الرأسمالية جدلية فهما تتكاملان ويؤثر كل منهما على الآخر في مسيرة صاعدة، ومتقدمة باستمرار. حتى أصبحت التقنية التي هي جمع وتركيب بين الثورة العلمية والرأسمالية المتطورة أي توظيف العلم والرأسمال في العملية الإنتاجية لإنتاج أدوات إنتاج ومواد صناعية، وسلع إنتاجية واستهلاكية، واكتشاف آليات وأساليب إنتاجية وتوظيف الرأسمال في البحوث العلمية لصالح الشركات والمؤسسات الاقتصادية هي القاعدة وهي المنطلق، فالعلم لم يعد علماً نظرياً للمتعة الخالصة كما تصوره أفلاطون وأرسطو، بل أصبح العلم ثورة معرفية وقوة منتجة. وهذا التآلف بين العلم والرأسمال هو ما يميز نظام الفكر الحديث.

إن القطع الأول الذي أسس لهذا الفكر كان الثورة في مجال الهندسة والرياضيات كما أسلفنا، والقطع الثاني الذي أسس للفلسفة الكلاسيكية الألمانية بمدارسها النقدية، كانت وفيخته والمثالية الموضوعية، هيغل وتلامذته، كيمياء لافوازيه. وكان القطع الثالث والذي شكلته الماركسية تحت تأثير نظرية داروين في علم الأحياء الذي تضمنه كتابه (أصل وتطور الأنواع والصراع من أجل البقاء) إذ أن رأس المال كما قال ألتوسير شكل انقطاعاً معرفياً مع الفكر السابق له وبخاصة مع هيغل والفلسفة الألمانية الكلاسيكية باتجاه تأسيس فلسفة إنسانية بالاستناد إلى الاقتصاد السياسي، وبالعودة إلى العقل كما كان قد عرفه فلاسفة عصر الأنوار، مما يعطيه بعداً أيديولوجياً على كونه نظرية في التاريخ.

وقد تحدث أنجلز في كتابه (لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية) حول نظرية الاشتراكية العلمية وتأليف كتاب رأس المال لماركس بأن ثلاثة اكتشافات كبرى على الأخص هي التي دفعت إلى الأمام وبخطى كبيرة هذا العمل، وهي: (١) معرفة التفاعلات التي تحدث في الطبيعة، أي اكتشاف الخلية بوصفها وحدة ينمو منها عن طريق التمايز والتكاثر كل الجسم النباتي والحيواني. (٢) اكتشاف تحول الطاقة.. إن كل حركة في الطبيعة تنحصر في عملية متصلة قوامها التحول من شكل إلى آخر.

(٣) وأخيراً البرهان المنطقي الذي تقدم به داروين لأول مرة والقائل أن جميع الأجسام التي تحيط بنا حالياً بما فيها الإنسان قد ظهرت نتيجة لحركة طويلة من تطور عدد صغير من الأجنة الوحيدة الخلية، وأن هذه الأجنة تكونت بدورها من البروتوبلازما في الخلية التي نشأت بالطريقة الكيميائية أو الآحية.. وهكذا غدا من الممكن بواسطة المعلومات التي تقدمها العلوم الطبيعية التجريبية نفسها أن تعرض بشكل منهجي إلى حد ما لوحة عامة عن الطبيعة بوصفها وحدة متشابكة.. ولكن ما هو منطبق على الطبيعة التي نفهمها الآن كحركة تطور تاريخية ينطبق أيضاً على تاريخ المجتمع في جميع فروعه، وكذلك على مجموع العلوم التي تبحث في القضايا الإنسانية والإلهية. وإن فلسفة التاريخ والحقوق والدين.. تجلت مثل فلسفة الطبيعة في أن العلاقة التي اخترعها الفلاسفة قد حلت محل العلاقة الفعلية التي يجب اكتشافها في الحوادث، وأن التاريخ بمجموعه وأجزائه المنفردة اعتبر تحققاً تدريجياً للأفكار المفضلة عند كل فيلسوف معين فقط.. من وجهة النظر هذه نجم أن التاريخ عمل بشكل لا واع ولكن بالضرورة من أجل تحقيق هدف معروف مثالي معين مسبقاً. هيغل مثلاً قال بأن هذا الهدف كان تحقيق فكرته المطلقة، والسعي الدائم نحو هذه الفكرة المطلقة، وفي هذا حسب رأيه ما كوَّن العلاقة الداخلية في الأحداث التاريخية، وقام مقام العلاقة الحقيقية إله خفي جديد غير واع أو يعي شيئاً فشيئاً ما يريد. فكان ينبغي هنا كما في ميدان الطبيعة تماماً إقصاء هذه العلاقة المخترعة والمصطنعة من أجل اكتشاف العلاقات الحقيقية.. وهذه المهمة انحصرت آخر الأمر في اكتشاف قوانين الحركة قوانينها العامة التي بوصفها قوانين مسيطرة تشق لنفسها طريقاً في المجتمع الإنساني.[٣١٧]

وكان الانقطاع الرابع تحت تأثير الثورة العلمية في الفيزياء، في الذرة والإلكترون ونشوء الميكانيكا النسبية العامة والخاصة لأينشتاين، وميكانيكا الكم لماكس بلانك. وشكلت أساس الفلسفة الوجودية والوضعية المنطقية والظاهراتية والألسنية، والشخصانية والبنيوية، والتحول من الفلسفة إلى الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع. وجاء الانقطاع الخامس مع باشلار والإبستمولوجيا_نقد نظرية المعرفة العلمية، ونقد نظام الفكر مع ميشيل فوكو، ونقد الماركسية مع ألتوسير، والأيديولوجيات التي تسود في

[٣١٧] أنجلز، لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، دار التقدم، موسكو، ص٤١_ ٤٢.

مجال علوم الإنسان والسياسة والمجتمع كممارسات نظرية فاعلة وموجهة*، كإرادة معرفية توجهها سلطة كما يقول فوكو الذي يبحث في إركيولوجيا المعرفة وفي الخطاب والسلطة، في تاريخ نظام الفكر البرجوازي المؤسس منذ عصر النهضة، آلياته ومناهجه محدداً انقطاعاته وتاريخيته مبيناً حدوده منتقداً عقلانيته،لتأسيس ثقافة جديدة.

لقد رأى ماكس فيبر أن الحداثة عقلانية الوسائل بأكبر قدر من القيم العقلانية، وهي تحرير العالم من الأوهام والسحر. إلا أن هذه العقلنة تتحول إلى نظام من السلطة والإجراءات البيروقراطية والثقافية والموضوعية باسم النفعية، والأمة، والرأسمال، لتخنق الذات، الإنسان، وتحده ليكون شيئاً أو موضوعاً كما حدده ماركس بلا قابليات وبلا قدرة على التحرر من نموذج المستهلك الذي تشكله الدولة والرأسمال. إن رد الحداثة إلى العقلنة لا ينبغي أن يقود إلى موقع معاد للحداثة أو مواقع ما بعد الحداثة. المقصود على العكس إعادة اكتشاف جانب من الحداثة نسيته، أو حاربته العقلنة المظفرة، فباسم ديكارت وفكرة الحق الطبيعي، وباسم الاهتمام المعاصر بالذات يجدر بنا أن نفتح جناحي الحداثة، وأن نمدها في فضاء الذاتية، وفي فضاء العقلنة على حد سواء[318]. هذه العقلنة التي حاولت أن تضع نموذجاً لإنسان مبرمج خاضع لأوامر السلطة ومقتضيات السوق عجلت في انغلاق هذا النظام، وأفرزت ردود فعل نقدية عنيفة عليه بدأها نيتشه ومن جاء بعده من فلاسفة الذات مطالبين بتحطيم صنمية العلم والعقلنة البيروقراطية. فلقد جاء تاريخ القرن العشرين ليلحم ما قام فيبر بفصله على صعيد النظري. فلأن العلم فرض الزهد السياسي تحديداً، يمكن لإساءة استعماله أن تنطوي على إسباغ الشرعية على السياسة عن طريق بنى عقلية، وبالتالي فقد أصبح العلم أكثر نفوذاً بما لا

* قال هيغل أن ديكارت "هو أول مفكر حديث".. إن بداية مطلقة انبثقت عام ١٥٤٣. وإذا كانت الفكرة الجديدة للطبيعة تفرض نفسها في القرن السابع عشر على صورتها الفيزيائية.. فذلك لأن صورة العالم وتنظيم المجتمع وصيغ الفعاليات البشرية.. قد عانت في وجوهها تعديلات ملحوظة.. بعد الاكتشافات الكبرى التي تبدأ من الاختراعات التقنية، اختراع غوتنبرغ للمطبعة، وعمليات الاستكشاف والتبشير، والغزوات العسكرية والتجارية للهند الشرقية والغربية، وتسارع العمران، وتقدم علوم الهندسة والحرفة، وظهور الأشكال السياسية الجديدة.. إلى ولادة طبقة اجتماعية جديدة_ البرجوازية، إلى تحولات جذرية في سوق العمل.. فالثورة الفيزيائية أدت إلى استقلال الفيزياء كعلم وكونت موضوعها الخاص_الطبيعة]. فرانسوا شاتليه، تاريخ الأيديولوجيات، الجزء الثاني، ترجمة أنطون حمصي، ص٢٦ وما بعد.

[318] نقد الحداثة، آلان تورين، القسم الثاني، ترجمة صياح جهيِّم، مصدر سابق، ص٢٤.

يقاس كأداة للعقلنة، وأشد قابلية للاستغلال أيضاً من جانب فرسان السيطرة الكاريزمية، مما جعله آخر الأمر يقوم بوظيفة وكيل الملتزم[٣١٩]. فالسياسة التي سيطرت على العلم أصبحت ترسم استراتيجيات الثقافة، وتحدد لها أهدافها وغاياتها وتخضعها لمتطلباتها وفرض هيمنتها على الفرد وعلى المجتمع مما يهدد حرية الفكر والرأي والتعبير، ويمهد لانغلاق الفكر، وخواء الثقافة. وينغلق الفكر حين يتحول إلى مؤسسة ومذهب، ودوغما لها مرجعية معصومة ونصوص محددة، وتلاميذ ومريدون يتلقونها ويحافظون عليها، ويعملون انطلاقاً منها لإنتاج أفكار وأحكام لمواجهة مستجدات الحياة وتطورات الأحداث، فتبرز سلطة معرفية تكون الفيصل في تحديد وثوقية وأصولية كل مفكر وعلميته وقبول إنتاجه، كما تتشكل بيروقراطية فكرية تجعل همها ترسيخ تقاليد وتصورات ومفاهيم المذهب الفكري، لغة وأساليب وممارسة، وتتطلب من كل منتج فكر أن يعلن التزامه منهجاً ومضموناً بها، وإلا يعتبر منشقاً ولا يحق له الكلام باسم المذهب أو مؤسسه. وتتزايد الإشارات والرموز والمصطلحات لتؤلف نظاماً للقول والفكر، فيحظر على الملتزم أن يخرج عن المرجعية، إذ عليه أن يقول كلاماً مطابقاً لها. ويشتد التناقض بين الالتزام وبين الحرية الذي لا يحل إلا بتجاوز المرجعية التي لم تعد قادرة على إعطاء أجوبة لمسائل العلم والفلسفة والإشكاليات العامة للثقافة السائدة، فتنبثق ثقافة جديدة، تفجر القديم البالي وتصنع لنفسها زمناً ونسقاً جديدين كي تستطيع تلبية حاجات التطور وحل معضلات العلم المزمنة، وتعطي للنقد زمانه ليدمج ويركب ويعيد صياغة القيم والمعايير والأهداف التي هي في الجوهر التعبير عن مصالح الطبقات الاجتماعية.

وقد كتب الفيلسوف الفرنسي بول ريكور حول مسالة العلاقة بين العلم والفلسفة يقول: "ألاحظ لدى العديد من الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ميلاً للتخلي عن العلوم الإنسانية. إن مثل هذا الميل والاتجاه خطير جداً، فعندما تبتعد الفلسفة عن العلوم الإنسانية المرسخة والمؤسسة فإنها لا تعود عندئذ إلا مجرد ثرثرة حوار ذاتي مع ذاتها، ونحن نعلم أن كل الفلسفات الكبرى في التاريخ كانت على علاقة وثيقة مع علم من العلوم. ففلسفة أفلاطون نشأت وتطورت على أساس العلاقة مع علم الهندسة، وفلسفة

[٣١٩] ما بعد التاريخ، لوتزنيتهامر، ترجمة فاضل جتكر، ص٦٨.

ديكارت ما كانت ممكنة لولا الحوار العميق والطويل مع الجبر، وفلسفة كانت مع علم الفيزياء (نيوتن)، وفلسفة برغسون مع نظرية التطور وعلم الأحياء. والآن نجد أن الفلسفة أو بالأحرى الأنثروبولوجيا الفلسفية مضطرة لأن تأخذ بعين الاعتبار مسألة العلوم الإنسانية وأن تعرف كيف تتحاور معها لتصبح فلسفة بالفعل"[٣٢٠]. لأن العلوم الإنسانية قد طورت مناهجها وموضوعاتها وتخطت دوائر وعتبات اللاعلم التي كانت تحاصرها بها الفلسفة والعلوم الطبيعية.

لقد كانت الفترة في أواخر القرن التاسع عشر هي التي شهدت أعظم التغييرات التي عرفها الإنسان في وسائط الإنتاج الثقافي، فالتصوير الفوتوغرافي والسينما والراديو والتلفزيون والنسخ والتسجيل كلها كانت تتقدم تقدماً حثيثاً خلال تلك الفترة التي عرفت بأنها حديثة، ونشأت جماعات ذاتية التطور مدافعة عن الثقافة[٣٢١].

كان مبدأ الثقافتين القديمة والوسيطة ومرجعيتهما في الكلي المطلق [ا لله أو العقل الكلي، أو الطبيعة] يجعل الإنسان في تبعية شبه كاملة للفكرة المتعالية هذه مع أنه يقر ضمناً بالشراكة الجوهرية بين ا لله والإنسان في مسؤولية الخلق وإعمار الأرض وبناء الحضارة. وقد أعيد إنتاج الأيديولوجيا المحددة لهذا الوعي بأشكال وصيغ ومضامين متنوعة تخدم هذا الهدف وتضفي عليه المزيد من القدسية وتحيل إليه ما غمض وما التبس من أسرار الكون والوجود والحياة، والطبيعة والمجتمع، والقوانين التي تحكم ظواهرها المختلفة. واضعة الإنسان على مسافة قد تقرب أو تبعد من *الكلي* بما يحافظ على التوازن القلق والمعذب ذاك، ويعطي هامشاً معيناً للحرية التي بها يقدر الإنسان على الإفلات من ربقة عبوديته للضرورة بسيطرته على مصيره، وسعيه الحثيث لاكتشاف عالمه وذاته.

وظلت الثقافة ملتزمة بهذا المبدأ، وإنتاج أيديولوجيا لاهوتية إنسانية تخضع الإنساني الخاص، للكلي العام وتحدد له دوره وشروطه ومحتواه. نلمس ذلك في الفن التشكيلي، وفي الموسيقى، والعمارة، وفي الأدب والفلسفة والعلم واللاهوت.

أما مبدأ الثقافة الحديثة فهو العلم التجريبي الذي ينطلق من الجزئيات، إذ لا علم إلا

---

[٣٢٠] نقلاً عن هاشم صالح، دور الفلسفة في بلورة المشروع الحضاري الغربي، مجلة الوحدة،عدد٦، ١٩٨٩.

[٣٢١] طرائق الحداثة، مصدر سابق، ص٥٤.

بالجزئيات، وهو قاعدة أي معرفة إنسانية حقيقية وموضوعية. فانهارت فكرة الكلية والمبدأ المطلق بعد الثورة الكوبرنيكية واكتشافات غاليلو الفلكية، وقوانين نيوتن في الجاذبية الأرضية، وهندسة ديكارت التحليلية، ورياضيات التكامل والتفاضل والهندسة الإقليدية، واكتشاف الخلية الحية في علم التشريح وكيمياء لافوازيه، والفيزياء الحديثة، ومن ثم اكتشاف بنية الذرة والجزيئات، ونظرية النسبية العامة والخاصة لأينشتاين، وميكانيكا الكم والتطبيقات التكنولوجية في مجال الصناعة والزراعة، واكتشاف الكهرباء، والطاقة الذرية والنووية الذي جعل بالإمكان تحريك العالم اصطناعياً، وغزو الفضاء. فتحالف رأس المال والعلم لخدمة الرأسمالية في سبيل الحصول على المزيد من الأرباح، والسلطة المالية والسياسية. وتحطمت وحدة الفكر وموضوعه، وتصدعت أنظمة المعرفة التي بناها الفلاسفة والمفكرون عبر التاريخ وتخلفت الفلسفة لتصبح علماً للتاريخ_ تاريخ الفكر والمذاهب الفلسفية وتوارث التقاليد المتوارثة، ودمر البيت الذي كافح العقل لبنائه على مدى عصور ليكون مقراً لاستراحته وتأملاته لذاته، ونقده لإنجازاته، فإذا هو أشلاء. وإذا هو نفسه موضع التساؤل حول مشروعيته ومقدرته على معرفة ذاته، فكيف العالم؟. وهو يجاهد ليجمع قواه من جديد ويلملم أجزاءه المتناثرة في المعامل والمخابر والمصانع وأجهزة الحاسوب ليثبت كفاءته في شروط متحركة باستمرار تفقده هويته كلما أوشك على الإمساك بها. فأصبحت الإبستمولوجيا_فلسفة العلم ومناهج البحث العلمي التجريبية هي ما يحدد سمات حقول العلم[٣٢٢]، والمعرفة المتنوعة والمتعددة. ودخلنا في ثورة علمية مستمرة ومتواصلة وبقفزات كمية ونوعية وبتراكم عاصف يتجاوز حدود التصورات والمفاهيم السابقة، والمرجعيات والمبادئ الكلية المجردة، فصار المستحيل مجرد استراحة للتأمل والنقد الذاتي

[٣٢٢] في منظور فلسفة الفعل /التي تحررنا من السيطرة التي ولدتها فلسفات الكائن/ الغربية منذ خمسة وعشرين قرناً يجب الخروج من هذه المعضلة الزائفة ذات الحدين: أولاً تغيير الإنسان لتغيير العالم أو تغيير البنى /فيبرز بالضرورة إنسان جديد/ إذ ينبغي الكفاح من أجل بناء عالم آخر يتطور على مستويات ثلاثة: مستوى التربية، ومستوى الفنون، ومستوى السياسة، بحيث يغدو فعل الإيمان وفعل الإبداع الفني والعمل السياسي فعلاً واحداً: فالعلموية المسيطرة؛ أي الاعتقاد بأن العلم يحل جميع المشاكل، وما لا يستطيعه العلم فهو غير موجود. والتقنية التي تحولت إلى تكنوقراطية بمعنى أن كل ما هو تقني ضروري ولازم، هذه العقائدية العلموية قد شوهت الثقافة الحديثة وجعلتها بلا آفاق إنسانية]. راجع روجيه غارودي، أمريكا طليعة الانحطاط، ترجمة صياح جهيم وميشيل خوري، ص١٤٥_١٤٧.

والموضوعي للنظريات والفرضيات السائدة والبحث عن طريق جديد لحل الألغاز والأسرار والقوانين التي لم يكتشفها البحث العلمي بعد. فالعلوم الحديثة [الرياضيات والفيزياء والكيمياء والنظرية النسبية وميكانيكا الكم وهندسة الفضاء والهندسة الوراثية وأنظمة المعلومات والاتصالات المؤتمتة وعبر الأقمار الصناعية التي جاءت بها الثورة العلمية_التقنية الحديثة] قد أزاحت المطلق الكلي وتجاهلت وجوده، لأنها لم تعد بحاجة إليه ولا تفترضه، فتضخم دور العقل البشري والعمل الإنساني ليصبح هو مبدأ الثقافة الحديثة وهويتها . وتفرد الإنسان بالسيطرة على عالمه الذاتي والموضوعي وعلى الطبيعة والوجود. إلا أن هذا التفرد والتحرر من المطلق لم يلبث أن حطم فكرة الإنسان ذاته، فقد تراجع دوره كفاعل مبدع أمام منتجات عمله العملاقة، وإنجازاته الحضارية المتراكمة ليصبح موضوعاً وآلة، والعقل الكلي المؤله مجرد أداة معرفية ومنهجية تحددها الآلات وأدوات الإنتاج والعمل والعناصر المستخدمة في البحث والأساليب التجريبية في المعمل والمختبر. فقد ضاع المعنى في خضم الثورات العلمية والتكنولوجية والاقتصادية، وتغيرت بشكل عميق حقيقة وجوهر العلاقة بين الإنسان والطبيعة وبين الله والإنسان، وبين الفكر وموضوعه، وبين العقل والأدوات والمناهج والمواد التي يستخدمها ومضمون التجربة كعملية إبداعية، لترجح كفة العناصر المادية. لقد تحول العقل الكلي إلى عقل أداتي، كما عرّفته مدرسة فرانكفورت لعلم الاجتماع والإنسان إلى ممارسة مادية للإنتاج والتكنولوجيا الحديثة، مثلما حدده هربرت ماركوز في فلسفته عن الإنسان ذي البعد الواحد، فالهدف الذي هو الإنتاج المادي والتقدم الاقتصادي لحيازة القوة والسلطة والرساميل جعل الثقافة تختزل فاعلية الفرد إلى نمط سلبي يتمثل بالطاعة والتكيف والانصياع لما تمليه عليه شروط العمل الاجتماعي التي تحدده التقنيات الحديثة.

ودون الانتباه إلى ما أفرزته هذه المسيرة الظافرة للعلم التجريبي والثقافة الحديثة من نتائج سلبية على المعنى الكلي للتقدم الحضاري وردود فعل عكسية للتطورات الثورية وغير المتسقة في جوانب معينة من التكنولوجيا، والعلوم على البيئة والطبيعة والصحة العامة للإنسان والكائنات الحية على الأرض [الإخلال بالتوازن البيئي، بين الموارد المائية والنباتية والعضوية، وبين الاستهلاك المتصاعد حتى التبذير والإنفاق غير العقلاني، وتخريب طبقة الأوزون المحيطة بالغلاف الجوي بالأرض والتي تحمي الأرض من

الإشعاعات الكونية، وزيادة حرارة الكوكب الأرضي، ونشوء أنواع جديدة من الجراثيم والفيروسات الفتاكة بالناس والحيوان، واضطراب المناخ وزيادة الفيضانات والأعاصير والكوارث بما يهدد الحياة ويدمر أشكالها المتنوعة]. فالهيمنة المطلقة للتكنولوجيا غيرت بشكل جذري العلاقات داخل المجتمعات بين الطبقات الاجتماعية لصالح التكنوقراط والفئات الاجتماعية التي تملك الرساميل وتسيطر على وسائل الإعلام والاتصال وإنتاج الأنظمة وأجهزة المعلومات، و عمقت الهوة بين البلدان المتقدمة صناعياً والبلدان المتخلفة، فمكنت الأولى من زيادة سيطرتها السياسية والاقتصادية وتحكمها في مصائر البلدان الأخرى، واحتكارها للتكنولوجيا المتقدمة والثورة العلمية الدائمة.

إن سيطرة النزعة العلمية التجريبية على الثقافة والفكر أدت إلى انحرافات خطيرة نظرياً وعلمياً إذ حلت الآلة محل الكلي المطلق، والسعي وراء الربح المادي والمنفعة الخاصة محل التضامن والتكافل الاجتماعيين، فازدادت عبودية الإنسان وتبعيته للآلة وللمالك الرأسمال وللسلطة، وارتبطت الثقافة بوسائل النشر والإعلام والاتصالات. وقد كشف ميشيل فوكو في حفرياته المعرفية (اركولوجيا المعرفة) عن مضمون هذه الثقافة وأنظمتها الفكرية المجسدة للعقل والعقلانية والتي تصب في بحار الاغتراب والتشيؤ مدمرة إنسانية الإنسان، معلنة موته من خلال الآليات الاجتماعية والسياسية التي تعيد صياغة الفرد بما يتلاءم ومصالحها الاقتصادية وفلسفتها كثقافة قومية تعمل على تكييف أتباعها ليكونوا رعايا في دولة من خلال العمل والطاعة والاستجابة لمتطلبات السوق وتقلباتها والعيش تبعاً لقوانينها.هي ثقافة هيمنة وتفوق واستعلاء ومنافسة مهما حاولت إخفاء جوهرها بمناداتها بالديموقراطية وحقوق الإنسان والدفاع عنهما في العالم. يقول روجيه غارودي: "من أجل أن نفهم كيف أن انتشار طراز الحياة الأمريكية (وأوهامها) كان أحد الأسباب الرئيسية في تفكك الأخلاق والفنون، من الضروري أن نحدد المشكلة من منظور التاريخ الأمريكي، لأن انحطاط الثقافة التي لا تلعب أي دور منظم في حياة المجتمع ينجم عن تشكل الولايات المتحدة وتاريخها. في حين لعبت الثقافة والأيديولوجيات دائماً دوراً هاماً في الحياة السياسية الأوروبية سواء في عصر سيادة النفوذ المسيحي أو عصر الأنوار أو زمن الثورة الفرنسية أو قرن القوميات والقومية الماركسية وثورة تشرين أول في روسيا. فالولايات المتحدة منظمة

إنتاج تديرها المنطقية التقنية أو قل التجارية.. ومعنى الحياة فيها هو التوسع الكمي في التملك، والوصول إلى الأسواق والمواد الأولية"[٣٢٣].

إن الثقافة الأمريكية المهيمنة تطرح نفسها كنموذج وحيد يجب أن تخضع له جميع الثقافات بل عليها أن تتمثله وتعيد صياغة مفاهيمها بالاستناد إليه، وتتصور كل ثقافة لا تخضع لمنظومتها الأخلاقية ونهجها الاستهلاكي ومعاييرها القيمية عدواً يجب مواجهته وقمعه حتى يعلن طاعته ويكف عن التحدي والتميز، ونلمس هذا في نظرية فوكوياما حول نهاية التاريخ، وفي نظرية هتنجنتون حول صدام الحضارات.

لقد كان حوار الثقافات مبدأً عاماً اعترفت به كل الحضارات، وانطلاقاً منه اعترفت هذه الثقافات ببعضها، بتنوعها وتعددها، وكان سبيلاً للتطور والتقدم والتفاعل المشترك بين الأمم، ولم تدع أية حضارة أنها الوحيدة والنموذج الأمثل الذي يجب على الآخرين الاقتداء به إلا هذه الثقافة الأمريكية_ الأوروبية التي هي مركب من الاستعلاء التوراتي اليهودي للشعب المختار، ومن التفوق العلمي والتقني الحديث الذي عن طريقه امتلكت مجموعة صغيرة من الدول القوة العسكرية المتطورة والقوة المالية والاقتصادية، وبهما تمسك بخناق الأمم الأخرى عاملة على إخضاعها وإلحاقها بها ومجبرة إياها على السير كرهاً للتخلي عن ثقافتها وتاريخها وقيمها والانضواء تحت لوائها وتبني ثقافتها وتقاليدها وأسلوبها في العيش.

فالأقمار الاصطناعية هي أكثر الوسائل اكتمالاً للتغلغل في المناطق التي تسيطر عليها حتى الآن أو تقوم على تنظيمها سلطات قومية محلية.. وفي استراتيجيات التسويق والإعلانات للشركات متعددة الجنسيات فإن الأقمار الصناعية وكابلات الأقمار هي وسائل جديدة مهمة جداً لتحقيق الوفرة والتكاثر"[٣٢٤].

---

[٣٢٣] أمريكا طليعة الانحطاط، روجيه غارودي، مصدر سابق.

[٣٢٤] طرائق الحداثة، مصدر سابق، ص١٧٤.

الفصل الرابع

ما بعد الحداثة

الثقافة الأوروبية والأمريكية المعاصرة والتي يطلق عليها اسم (ما بعد الحداثة) هي ثقافة الانكسارات العميقة في المفاهيم العامة للبرجوازية والرأسمالية التي أنتجتها في عصر صعودها وسيادتها /*مفاهيم الدولة والمجتمع والإنسان والعقل والدين ، والتقدم والحداثة، والاقتصاد والسياسة، والفن والأدب، والعلم والثورة*/ أي ثقافة المرحلة الجديدة لما بعد الإمبريالية (العولمة) التي تغيرت فيها الرأسمالية من حيث الأشكال /الاحتكارات العالمية والشركات متعددة الجنسيات، وسيادة التكنولوجيا والعلم، والأسواق المالية الدولية، والصناعات النظيفة/ في حين ظلت من حيث المضمون والمحتوى والجوهر استغلالية عدوانية زادت من شدة وكثافة ساعات العمل ومن الاغتراب والتشيؤ ومن إخضاع الشعوب في العالم غير المتطور لآليات وقوانين الأشكال الجديدة التي اخترعتها لإطالة أمد سيطرتها وهيمنتها.

فثقافة الحداثة التي كانت في جوهرها ثقافة التقدم والعقلانية والفردية والإنسانية كما تمثلت في المذاهب الفلسفية الكبرى /*الفلسفة الكلاسيكية (ديكارت وسبينوزا وليبنتز..) وفلسفة عصر الأنوار (فولتير والموسوعيون الفرنسيون) والفلسفة الإنكليزية الحسية، والفلسفة النقدية الكانتية، وفلسفة هيغل العقلانية*/ قد عبرت عن أيديولوجيا البرجوازية الصاعدة، مثلها وقيمها وأخلاقها وقوانينها، ومشاكلها وإشكاليتها بما أنتجته من فكر حول الإنسان المجرد وحول العقل والفكر والفن والدولة القومية الحديثة، والديموقراطية السياسية، والليبرالية، والاقتصاد السياسي، والأدب الروائي والمسرحي، ثم السينمائي، والحواضر العالمية. هذه الثقافة بدأت تتصلب وتتخلف عن مجرى الأحداث الواقعي، وتتعرض للنقد والشكوك لأنها لم تعد قادرة على إشباع الحاجات الروحية للناس وبخاصة الطبقة العاملة، والنخب المثقفة، مع تصاعد الأزمات الاقتصادية الدورية للاقتصاد الرأسمالي في أوروبا الغربية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر والتي كشف عن قوانينها ماركس في كتابه (رأس المال) بما تخلفه من فوضى ودمار اجتماعي

نفسي، وبما تسببه من صراعات داخلية بين الطبقة العاملة والرأسماليين، وصراعات خارجية من حروب دامية بين الدول الرأسمالية / *الحروب على المستعمرات بين فرنسا وبريطانيا، والحروب من أجل بناء الدولة القومية الموحدة (الوحدة الألمانية، والوحدة الإيطالية) بين الدول الأوروبية، والحرب العالمية الأولى والثانية/* تحت شعارات مختلفة: حرية التجارة والوصول إلى الأسواق الوطنية، والمجال الحيوي لكل دولة قومية، والتفوق والهيمنة..

فلقد تميزت الفترة المتأخرة من القرن التاسع عشر بعدد من التطورات الجديدة كان لها تأثيرها في المناخ العقلي لعصرنا الحاضر. فهناك أولاً انهيار الأساليب القديمة في الحياة التي كانت جذورها ترجع إلى عصر ما قبل التصنيع، فنمو القدرة التكنولوجية جعل الحياة عملية أعقد بكثير جداً مما كانت عليه من قبل / اتساع دائرة المعارف والتخصص في العلوم وغياب القاعدة المشتركة/[٣٢٥] فللمرة الأولى في التاريخ تسير متطلبات النمو الاقتصادي والتقني، ومتطلبات الديموقراطية والتنمية الإنسانية في اتجاه واحد. لأن التفتح الكامل لما هو ذو طابع إنساني في الإنسان أي القدرة على الإبداع تصبح الشرط الأساسي أكثر فأكثر للنمو الاقتصادي والتقني[٣٢٦]. وفي نقد ماركس للثقافة الألمانية في كتابه (في الأيديولوجيا الألمانية) بالاشتراك مع أنجلز، وفي نقد فلسفة الحق عند هيغل، ونقد الدين بنقد شتراوس وباور، ونقد أنثروبولوجيا فيورباخ. هذا النقد شكل قطعاً معرفياً يسارياً مهد لولادة الثقافة الثورية. ركّز فيه ماركس بشكل مكثف على مسائل الاغتراب والتشيؤ، والضياع الإنساني، ففي تحليله للسلعة اكتشف سر النظام الرأسمالي والعلاقات الاجتماعية، والبنيان الثقافي، واكتشف الإنسان الواقعي، الإنسان البروليتاري العامل الذي صار سلعة والذي أنتجته وتنتجه علاقات الإنتاج الرأسمالية والثقافة والبناء الفوقي الحقوقي والقانوني والروحي. مع أنه رأى في الرأسمالية كنظام إنتاج وثقافة مرحلة متميزة في التطور والتقدم الإنسانيين، اتسمت بالعقلانية وبالممارسة الفعالة للتحرر من الكنيسة والإقطاعية والأيديولوجيا الدينية، كنست القيود والعوائق المادية والروحية التي أعاقت تطور الفكر وتفتح الفرد. وقد اعتبر أن ما أفرزه

[٣٢٥] حكمة الغرب، برتراندرراسل، مصدر سابق، ص٢٦٠.

[٣٢٦] منعطف الاشتراكية الكبير، روجيه غارودي، ترجمة دار البعث، ص٢٨.

هذا النظام من تشيؤ واغتراب يعود إلى جوهره الاستغلالي القائم على الملكية الخاصة والسعي وراء الربح والمنفعة الشخصية التي تشكل القوة المحركة للرأسماليين لحيازة المزيد من الثروة والسلطة بتوظيف رساميلهم وشراء قوة العمل، وأن من الممكن التحرر من هذه الإشكالات بالثورة البروليتارية التي تقوم بمصادرة الملكية الخاصة، وجعل وسائل الإنتاج /*رساميل، أدوات إنتاج، وتقنيات*/ ملكية مشتركة للمجتمع كله، وإلغاء العمل المأجور، وسحق البرجوازية كطبقة مستغلة، وتطوير الثقافة البرجوازية بالقطع الجدلي معها، وخلق ثقافة بروليتارية_ إنسانية، وديموقراطية تتجاوز الدولة القومية، والديموقراطية البرجوازية والعقلانية الشكلانية التي تصلبت وأصبحت دوغما، بالفعل الإنساني الثوري الذي تشكل البروليتاريا روحه ونسغه وتعيد للإنسان حريته وتجعله سيد مصيره بلا قهر ولا إذعان ولا اضطرار بعيداً عن صنمية السلعة وآليات التشيؤ والاغتراب. فماركس وريث العقلانية والفلسفة الكلاسيكية يعمل على تجاوز الحداثة من داخلها بالنقد الفكري وبالثورة العمالية، فهو يشكل الرافد الأساسي لما بعد هذه الحداثة، وإذا كان ورثته، وبخاصة بعد الثورة البلشفية في روسيا ١٩١٧ وقيام الاتحاد السوفياتي بزعامة لينين ثم ستالين، قد حولوا مذهبه إلى عقيدة وفرضوا نسقاً ثقافياً محدداً وأقاموا دولة بيروقراطية ديكتاتورية طمست وسحقت الجوانب الروحية والحداثية، فإن المنشقين عن هذه الأيديولوجيا قد ساهموا بقسط وافر ومؤسسي في ثقافة ما بعد الحداثة.

أما الرافد الآخر الرئيسي لثقافة ما بعد الحداثة فهو ذلك الفكر الذي مثل قطعاً يمينياً مع الثقافة العقلانية الكلاسيكية، بدأه شيللنغ وشوبنهاور وفاغنر، وأنجزه فردريك نيتشه[٣٢٧] الذي أعلن تمرده على عقلانية عصر الأنوار والفلسفة الألمانية_ فلسفة -كانت وفيخته وهيغل- اللتين قد سببتا تصلب نظام الفكر والبيروقراطية التي تثقل كاهل الإنسان والكآبة التي تهيمن على مصيره، منحازاً إلى فلسفة شيلنغ[٣٢٨] الطبيعية وفلسفة الإرادة لشوبنهاور[٣٢٩] وموسيقى فاغنر التي تركز على الغرائز والأهواء والميول والرغبات والشهوات المتوحشة عند الإنسان. وفي دراساته عن التراجيديا اليونانية عزا انحطاطها

[٣٢٧] فردريك نيتشه: (١٨٤٤_ ١٩٠٠) فيلسوف ألماني من أبرز مؤلفاته: هكذا تكلم زرادشت.

[٣٢٨] فردريك شيلنغ: (١٧٧٥_ ١٨٥٤) صاحب مذهب المثالية الموضوعية.

[٣٢٩] أرتور شوبنهاور: فيلسوف ألماني صاحب مذهب التشاؤم (١٧٨٨_ ١٨٦٠).

إلى عقلانية النظام الفكري الفلسفي والدين السياسي الذي جعل أبولو إله العقل والحكمة والقانون والثقافة والفن، في حين أزاح ديونيسيوس إله الخمر والحب والشهوة والرغبة والفرح، الإله الإنساني الصاخب الراقص الموسيقي، وألقى به بعيداً في دائرة المكبوت والحرام، وبذلك قضى على الفن الحي وأوجد بدلاً منه فناً بلا روح. وفي كتابه (هكذا تكلم زرادشت) نبذ الفلسفة العقلانية والمذهبية الفلسفية عائداً من حيث الشكل إلى أسلوب الأمثال والحكم والمواعظ، ومن حيث المضمون إلى الإنسان، ليس الإنسان الواقعي الجماهيري العامل الذي تحدث عنه ماركس، ولا الإنسان البرجوازي الذي تكلمت باسمه الفلسفة الكلاسيكية، بل الإنسان الجديد الذي يجسد إرادة القوة والتفوق، الذي يتجاوز العقل البرجوازي والأنوار، والفكر الديموقراطي والثوري الجماهيري، ويحقق إرادته التي هي مركب من الأساطير والعواطف والأهواء والرغبات والقيم، السوبرمان الذي سيخلق ثقافته الجديدة بدون دين ولا فلسفة خارج القوانين السائدة. فنيتشه هو إذن نبي ثقافة ما بعد الحداثة، والإنسان الأوروبي وأوروبا الموحدة، إنه مؤسس الزمان الثقافي الجديد الذي انعطف بعمق بنظام الفكر الحديث الذي كرسته الأنوار والعقلانية الديكارتية والفلسفة المثالية الألمانية والفلسفة الإنكليزية الحسية.

لقد كرس التراكم الثقافي والعلمي المناهج الحديثة والأبستمية (نظام الفكر) التي مرجعها عقلاني_ موضوعي وطبيعي وإنساني بعد تفكيك شبكة القيود الخارجية التي ظلت الكنيسة تفرضها على المنهج والطريقة والموضوع وعلى الذات العارفة، فتقلصت مساحات الميتافيزياء والمحرم التفكير فيه، وتلاشت الضغوط السياسية والدينية على البحث العلمي الذي صار حراً إلا من القيود التي يفرضها الموضوع العلمي نفسه والتجربة. ففي حين كانت الأنظمة الفكرية السابقة مغلقة على مرجعها وموضوعها، المرجع المتعالي الذي إما في السماء وإما في الأرض، والموضوع الذي هو البحث عن هذه الذات المتعالية وتظاهراتها، والكتابة عن تجلياتها [ميثيولوجيا،ووصايا وتعاليم وحكم] وجمعها وحصرها في كتب، وأسفار أمهات تملك الصدق المطلق والأبدي، تفرض على كل من يريد إنتاج ثقافة وفكر أن يحفظ نصوصها ويعمل وفق آلياتها المتوارثة. وقد تجسدت في مؤسسات وهيئات [كهنوت ومعلمين وفقهاء وأصوليين] تقوم بالتأويل والتفسير والإفتاء لاستخراج الأحكام، والحقائق من هذه النصوص الخالدة، وتعطي لمن يتخرج فيها إجازة تسمح له بإنتاج المعرفة، وسلطة الإشراف

والوصاية على الفكر والنصوص. ولم يكن بالإمكان التحرر من هذه المؤسسات الرقابية والوصائية على الثقافة إلا مع صعود البرجوازية واختراع الطباعة وإنتاج الورق بوفرة، واتساع التجارة الدولية ونمو الرأسمالية، فنظام الفكر المغلق مثل التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية التي تنتجه ويساهم هو في إعادة إنتاجها، إيماني عقائدي واحدي لا يحتمل الشكوك ولا يرضى بالمشاركة، ولا يقبل المعارضة فهو سجالي تفنيدي ودفاعي لهدم الدعاوى الداحضة، صلباً متخشباً يخشى التجديد والتحديث على عكس نظام الفكر المفتوح الذي مرجعيته في التجربة وفي الملاحظة والمشاهدة وفي الذات العارفة، وفي الموضوع، مفاهيمه ومقولاته مرنة ينشئها ويعيد بناءها مع كل اكتشاف علمي، وتقدم تقني وتطور اجتماعي في مختلف ميادين الحياة، يبتكر ويخترع المناهج والأساليب والأدوات التي تمكنه من الوصول إلى الحقيقة. وهذا النظام الذي ظل يتطور بذاته تجاوز مرتكزاته وقواعده المؤسسة متفاعلاً مع التطورات الخارجية، والشروط، والظروف السياسية والاجتماعية والثورات العلمية والتقنية الحاصلة فيه، ومن حوله في الدولة والسياسة والمجتمع والفكر لتأسيس ثقافة ما بعد الحداثة التي ظهرت عند ماركس بمنهجه المادي الجدلي وفكره الثوري العقلاني، وعند نيتشه بفكره النقدي للعقل وللدولة وللإنسان بمفهومه البرجوازي وللديمقراطية والمساواتية، وللقيم والأخلاق التي كرستها البرجوازية وفي دعوته لإعادة الاعتبار إلى الإنسان بعواطفه وميوله ورغباته وغرائزه وأهوائه وشخصيته، الإنسان الجديد، الإنسان المتفوق الذي يرث الله ويعيد بناء حياته طبقاً لهذه المبادئ. وكان نشوء علم النفس الجديد (التحليل النفسي) الذي أسسه سيغموند فرويد[٣٣٠]، وكارل يونغ[٣٣١]. وعلم الاجتماع الحديث الذي وضع قواعده ومناهجه دوركهايم[٣٣٢]، ثم ماكس فيبر[٣٣٣]، ثم ظهور الفلسفات الوجودية: وجودية كيركغارد[٣٣٤] المؤمنة، ووجودية سارتر[٣٣٥] الملحدة، ووجودية هايدغر[٣٣٦].

---

[٣٣٠] سيغموند فرويد: (١٨٥٦_ ١٩٣٩) طبيب وفيلسوف نمساوي.

[٣٣١] كارل يونغ: (١٨٧٥_ ١٩٦١)طبيب وعالم نفس سويسري.

[٣٣٢] دوركهايم_ أميل: عالم اجتماع فرنسي (١٨٥٨_ ١٩١٧).

[٣٣٣] ماكس فيبر: عالم اجتماع ألماني (١٨٦٤_ ١٩٢٠).

[٣٣٤] كيركغارد: فيلسوف نرويجي (١٨١٣_ ١٨٥٥).

[٣٣٥] جان بول سارتر، فيلسوف فرنسي معاصر (١٩٠٥_ ١٩٨٠).

والفلسفة الظواهرية لأدموند هوسرل، والوضعية المنطقية (فينجينشتاين وبرتراندرسل)، ثم الألسنية الحديثة لسوسور، وفلسفة فوكو الحفرية، وفلسفة الاختلاف لديريدا، وفلسفة هابرماس التواصلية، والفلسفة البنيوية والأنثروبولوجيا، وبخاصة مدرسة ليفي شتراوس، وكلها تتمفصل مع الثورات العلمية والتقنية والتطورات الاقتصادية الجارية التي غيرت بشكل جوهري العلاقات الاجتماعية والإنتاجية مما وسع مجال الاغتراب الإنساني وسيطرة السلعة والانخلاع الاجتماعي، وهيمنة الدولة على المجتمع والأفراد. فقد دخل العلم والتقنية كقوتين منتجتين وعنصرين فاعلين في العلاقات الداخلية والخارجية، وفي السوق العالمية ومكنتا من صعود طبقة رأسمالية جديدة متعددة الجنسيات تستخدم الإنترنت لنقل المعلومات والتحليلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدعائية عبر شبكة الاتصالات الحديثة عبر الأقمار الاصطناعية لتشمل هيمنتها الكرة الأرضية اقتصادياً وثقافياً، ولتضيق مساحة الحريات والحقوق الأساسية للإنسان، ولتجعل من الديموقراطية تقنية خاصة لتداول السلطة ولممارسة النظام بعد أن كانت منهجاً لمشاركة الشعب في تحديد اختياراته.

إن الأشكال الأدبية / الرواية والمسرح والشعر/ والموسيقية المتنوعة/ والفن التشكيلي / بمدارسه المختلفة التي تطورت وتغيرت في إطار هذه الشروط لتعبِّر عن قضايا الإنسان المعاصر. فاخترعت أشكالاً جديدة لمعالجة مسائل الأسلوب واللغة، والحبكة الفنية وهموم الفردية والمواطنة في الحواضر الثقافية العالمية، في عالم تلاشت فيه الحدود، وسيطرت فيه جماعات الضغط السياسية، والاقتصادية، والعرقية. وإنا لنلمس الفرق في المستوى الفني والسردي وفي المضمون بين أبطال الروايات الكلاسيكية حين صعود البرجوازية (فاوست لغوته، وزيغفريد، فاغنر) وبين الرواية الواقعية كما هي عند ديكنز في إنجلترا، وإميل زولا في فرنسا، وبين روايات استندال وبلزاك وفيكتور هوغو، والرواية الحديثة عند توماس مان ووليم فوكنر وجيمس جويس، ومسرح إبسن وبريخت. ففاوست غوته، مندفع مغامر يعبد القوة، لا يعبأ بالأخلاق وهدفه الوصول إلى غاياته، ومستعد لعقد أية صفقة كي يحقق مطامحه. بينما زيغفريد فاغنر متشائم، كئيب، يبحث عن ذاته في المجتمع الحديث فلا يجدها فيهاجر عائداً إلى الغابة باحثاً عن

[٣٣٦] مارتن هيدغر: فيلسوف ألماني (١٨٨٩_ ١٩٧٦).

هويته الضائعة التي قد يجدها هناك في الأجواء الوحشية. في حين يقفز سوبرمان نيتشه الدرجة الأعلى من الإنسان القديم الذي مات مع الإله على حد تعبيره، الإنسان الجديد يقفز إلى المقدمة كأطروحة تجمع بين الله والإنسان، إنسان حر قانونه الأعلى الإبداع والتفوق على ذاته والعيش وفق إرادته ورغباته.

وبينما يغرق أبطال ديكنز في حل ألغاز حياتهم التي تزداد تعقيداً وتضعهم في معترك صعب وأمام تحديات لا يعرفون أسبابها، تحيط بهم وتجبرهم على مواجهتها كي يظلوا قادرين على العيش في صراع دائب مع الآخرين ومع أنفسهم، في مدن جديدة وأحياء فقيرة كئيبة يلطخها الهباب الأسود الذي تنفثه مداخن المصانع، حيث البؤس الإنساني يتفاقم آملين بمستقبل أفضل. يكافح أبطال روايات فيكتور هوغو من عمال ومنبوذين ومنشقين ولصوص وأناس شرفاء كي يحافظوا على انتمائهم وعلى جذوة الخير التي لا بد أن تظل تتقد في أوضاع اقتصادية واجتماعية وسياسية متبدلة في فرنسا الملكية والثورية والجمهورية والإمبراطورية. ويتحرك البرجوازيون الرأسماليون في روايات بلزاك بقدر كبير من الحرية لزيادة رساميلهم وأرباحهم وهم لا يتورعون عن عقد أية صفقة غير عابئين بالأخلاق العامة أو بالقيم المقدسة أو بعلاقات القربى، فالمهم الحصول على الثروة وعلى السلطة. ويتجرع العمال والحرفيون في قصص أميل زولا كأس المهانة والذل والفقر حتى الثمالة، ويحاولون التمرد فيقمعون، فجيش العمل غير قادر على مواجهة جيش النظام وبخاصة بعد فشل كومونة باريس ١٨٧١.

إن الإنسان البرجوازي والعامل في صراعهما المتصل والمنفصل يظلان على قدر كبير من المعقولية في تصرفاتهما وسلوكهما، إنهما يريدان بناء مجتمع ودولة ديموقراطية على أسس عقلانية وإن كان الاختلاف بينهما جذرياً من حيث الأهداف والغايات.

أما الرواية الطليعية أو ما بعد الحداثة، فإنها في الجوهر ضد هذه العقلانية التي كرست العقل حاكماً مطلقاً وأخرجت له مؤسسات وهيئات وبيروقراطية تعمل باسمه لقمع أي تجديد أو إبداع. فالقلق والاكتئاب والشعور بالعزلة وعدم الانتماء وسلطة الإكراه التي تتمتع بها المؤسسات الثقافية، الكنيسة والمدرسة والجامعة والأكاديمية تجعل الحياة سجناً لا بد للإنسان الجديد من تحطيم جدرانه ومرتكزاته، وهذا ما نجده في الرواية الحديثة عند جيمس جويس وتوماس مان وفي مسرحيات بريخت، الإنسان الباحث عن مصيره وعن ذاته التي أضاعها في الحروب المدمرة التي شنتها الدول الرأسمالية ضد بعضها وفي

المستعمرات من أجل السيطرة والنفوذ والأسواق والرساميل، وفي منظومة القيم البرجوازية التي جعلتها معياراً للصحة النفسية والعقلية، والاندماج في المجتمع الجديد.

إن ثقافة ما بعد الحداثة تطرح الأسئلة الصعبة حول المسائل الرئيسية للوجود الإنساني في عصر العولمة وهي نفس الأسئلة القديمة التي طرحتها الفلسفة في بدايات الحكمة في الشرق والفلسفة في اليونان والعصور الوسطى والحديثة، مسألة الإنسان بذاته ولذاته في عصر تهيمن فيه الأتمتة والإنترنت والمعلوماتية، ويتراجع فيه العمل اليدوي بشكل تراكمي ويصغر فيه دور الفكر ذاته لصالح الآلة والتقنيات الحديثة.. مسألة مشروعية العلم والعقل ومنظومة القيم والأخلاق البرجوازية السائدة. مسألة الدولة والسلطة والهيمنة الثقافية، ومسألة الدين ونظام الحريات والديموقراطية، ودور الفرد /الشخصية والمواطن/ والطبقة، والنخبة، دور المجتمع، والمؤسسات المدنية والعلاقات بين الثقافات، والمثاقفة والتعددية، وحق الاختلاف، ونزع صفة القداسة عن العقل وتدميره باسم حرية الاختيار والإبداع، والبحث عن جوهر الإنسان في عالم تغيرت فيه المفاهيم عن الطبيعة والكون والوجود والموت والولادة، وعن الخلق والصيرورة. البحث في اللغة واللسان لكشف أسرار الفكر والمفاهيم وتركيب العقل ذاته. وهي أسئلة مشروعة في المجتمعات التي وصلت إلى مرحلة متقدمة رأسمالياً وصناعياً وثقافياً، وهي تعنينا وإن كانت تأخذ عندنا أشكالاً مختلفة، لأننا جزء من المنظومة الكونية التي أنتجتها وتعيد إنتاجها المراكز المهيمنة والمتقدمة في العالم الرأسمالي_ الدول الصناعية السبع الأكثر تطوراً في الوقت الراهن (الولايات المتحدة، بريطانيا، فرنسا، كندا، اليابان، ألمانيا، إيطاليا) وتعيد إنتاج ثقافتنا وتخلفنا عنها أيضاً. ولذلك لابد لنا من معرفتها والاسترشاد بها لإعادة صياغة الأسئلة والأجوبة حول الحداثة الناهضة في بلادنا في خضم الصراع المرير مع القوى التراثية المقلدة، ومع الاستبداد والهيمنة الثقافية للإمبريالية الجديدة، وإن كانت أسئلتنا مختلفة، وأجوبتنا غير متماسكة، فلا مناص لنا ولا مهرب من المواجهة والاندماج، وحسبنا أن نكون عقلانيين وثوريين،وفي المقدمة إصلاح الدولة وإعادة أولوية السياسة على الاقتصاد والإنسان على النظام، والحريات على الأمن. فالليبرالية الجديدة_ النظرية الاقتصادية للإمبريالية في مرحلتها الراهنة تعيد ترتيب الأولويات لصالح السوق وحرية التجارة وتنقل رؤوس الأموال وخصخصة المشروعات والشركات الحكومية ووضع أدوات الثقافة والأدمغة الإلكترونية في خدمة هذه الأهداف.

الفهرس

الثقافة المقهورة والثقافة المنتصرة

الثقافة المقهورة، والثقافة المنتصرة جدل المفارقة الكبرى التي جعلت ثقافة الحداثة وما بعدها، ثقافة الرأسمالية الأوربية والأمريكية الظافرة في عصر العولمة هي المسيطرة والسائدة. فمن خلال علاقات الصراع والهيمنة، والاستحواذ، والغلبة، وقانون النفي والتجاوز، تعيد صياغة ثقافات الأمم والشعوب، بما يخدم مصالحها ويعمم قيمها ومثلها وأخلاقها، ويمكنها التحكم بالعالم، ويجعل منظومتها الثقافية مرجعاً وحيداً للفكر الإنساني، وللحضارة البشرية، ومعياراً للسلوك القويم الفردي والاجتماعي.

لقد سعى المؤلف في هذا الكتاب إلى دراسة الشروط والظروف والأسباب والعوامل الذاتية والموضوعية التي تجعل ثقافة ما تنتصر، بينما تتخلف ثقافة أخرى وتتأخر، لتصبح تابعة مقهورة.

كما اهتم بالتركيز على العلاقة بين الثقافة والدين، والثقافة والسياسة، والثقافة والثورات العلمية، كسياقات محددة للإشكاليات الثقافية التي تستعاد في إطار الحركة الاجتماعية والثقافية وفي إطار الحوار والمثاقفة، والإستجابة لتحديات الواقع وتطوراته العاصفة، وحل المشكلات الفكرية والسياسية التي تواجه المجتمعات على طريق التحرر الوطني، والصراع لاسترداد الهوية وتوكيد الذات القومية.

الناشـــر

السعر ٢٥٠ ل. س